٢١٤

م٠ ش المسامرة شرح المسايرة، تاليف ابن أبي شريف، محمد بن محمد- ٩٠٦هـ. بخط ابراهيم قايتباى الاشرفي، الحنفي-٩٨٢هـ

٤٧٢ ١٣٢ ق ٢١ س ١٦×٥ر٢١سم

نسخة جيده، خطها نسخ نفيس. طـــبع.

الازهريه ٣:٢١٢، الاعلام ٧:٢٨١

١- اصول الدين أ- المؤلف

ب- الناسخ جـ- تاريخ النسخ

د- شـــــــــــرح المسايرة.

٥٥٦ ورعوسى

من نعم الله تعالى على عبده
الرشدي ... العالم الموسى

كتاب المسامرة شرح المسايرة

يعدل تصنيفه من ٢١٤ الى ١٤١ ٢ وموضوعه
من اصول الدين الى الالهيات ، اصول الدين

من نعم الله سبحانه على عبده الفقير
... الحنفي عفي له

٥٥٦ وزعوني

من نعم الله تعالى على عبده
الراجي ... العالم الموسى

كتاب المسامرة شرح المسايرة

في العقائد المنجية في الآخرة
تأليف الشيخ الإمام العالم العلامة
العمدة الإمام المحقق المدقق الفهامة
مولانا كمال الدين الحنفي تغمده الله
برحمته وأدخله فسيح
جنته

هذا من نعم الله سبحانه على عبده الفقير
عبد ... الحنفي ...

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله وسلم على سيدنا محمد واله وصحبه اجمعين
حمدا لمن رسم على صفحات الكاينات دلايل توحيده، ورقم سطورها رسايل
معلنة بوجوب وجوده الى كافة عبيده، واصلي واسلم على افضل
من نجاه من فضله بمزيده محمد المصطفى واله واصحابه القايمين بنصرة
دين الله وتاييده، وتابعي سنته، وجماعة صحابته في تقويم العقد وتسديده
وبعد فهذا توضيح لكتاب المسايرة في العقايد المنجية في الاخرة، تاليف شيخنا
الامام العلامة، اوحد علما مصره، وواسطة عقد محققي عصره، كمال الدين
محمد بن همام الدين عبد الواحد بن عبد الحميد الشهير بابن الهمام جاد ضريحه
بالرضوان صوب الغمام، وبواه مولاه مبوا صدق في دار السلام، قصدت
فيه تقريب معانيه، وتبيين مبانيه، وتقرير مقاصده، وتحرير معاقده سايلا
من الله سبحانه النفع به لي ولمن قراه او رقمه، ولمن فهمه بعد ان فهمه،
انه تعالى ولي كل نعمة، وبه العون والتوفيق والعصمة، قال المولف رحمه الله
ورضي عنه بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله افتتح كتابه بالتسمية والتحميد
اقتدا بالكتاب باسلوب الكتاب المجيد، وعملا بروايات حديث الابتدا كليهما ففي
رواية لابي داود وابن ماجة والنساي في عمل اليوم والليلة كل كلام لا يبدا فيه
بالحمد لله فهو اجذم، وفي رواية لابن حبان وغيره كل امر ذي بال لا يبدا
فيه بحمد الله اقطع، وفي رواية للامام احمد في مسنده كل امر ذي بال لا يفتتح
بذكر الله فهو ابتر او قال اقطع هكذا اورده في المسند على التردد، وفي رواية
اوردها الخطيب في كتابه الجامع لاخلاق الراوي وادب السامع كل امر ذي
بال لا يبدا فيه ببسم الله الرحمن الرحيم اقطع، وفي الابتدا بالبسملة والحمد لله معا عمل
بكل منهما لان الابتدا بهما ابتدا بحمد الله وبذكر الله وبلفظ بسم الله الرحمن الرحيم وبلفظ

وبلفظ الحمد فان قيل انما الابتدا حقيقة ببسم الله الرحمن الرحيم من هذين اللفظين
واما الحمد لله فمن جملة المبدو ببسم الله الرحمن الرحيم فالعمل بروايتيهما معا متعذر
اجيب بوجهين احدهما ان الابتدا محمول على العرفي الذي يعتبر ممتدا الا
الحقيقي فالكتاب العزيز مبتداه عرفا الفاتحة بكمالها كما يشعر به تسميتها
بهذا الاسم والكتب المصنفة مبدوها الخطبة التي هي البسملة والحمد
والتشهد والصلاة حيث تضمنتها الثاني ان المراد الابتدا الاعم من الحقيقي
والاضافي فالابتدا بالبسملة حقيقة وبالحمد بالاضافة الى ما بعده وقد
اجيب بغير ذلك مما لا نطيل به لما فيه من دقة وتكلف والبا في بسم الله
متعلقة بمحذوف تقديره هنا باسم الله اولف هذا الكتاب والبا للملابسة
على جهة التبرك فيكون المعنى متبركا باسم الله اولف او اضع فيكون التبرك
في تاليف الكتاب ووضعه بكماله لا في ابتدايه خاصة فلذلك كان اولى
من تقدير ابتدي والله علم للذات الواجب الوجود المستوجب لصفات
الكمال وتحل الكلام على كلمة الجلالة باعتبار الارتجال والاشتقاق ومحل
هو وعلى اشتقاق الاسم ومباحثه شروح الاسما الحسنى ومطولات
كتب التفسير والكلام والرحمن الرحيم اسمان عربيان بنيا للمبالغة من الرحمة
واصل معنى الرحمة رقة في القلب وانعطاف يقتضي التفضل والاحسان على
من رق له وهذا في حق الله تعالى محال ورحمته للعباد اما ارادة الانعام
عليهم ودفع الضر عنهم فيكون من الصفات المعنوية، واما نفس الانعام
والدفع فيكون من صفات الافعال وحمد الله تعالى هو الثنا عليه بصفاته
وافعاله واما تعريف مطلق الحمد بانه الوصف بالجميل الاختياري او
بانه الثنا باللسان على الجميل الاختياري فانه لا يتنا ول الثنا على الله تعالى

بصفات ذاته لتعاليه عن وصفها بالصد و رعن اختيارا فانه معنى الحدوث
وما ذكر في الجواب عن ذلك في بعض حواشي الكشاف تعسف ظاهر واللام
في الحمد يصح كونها للجنس وعليه صاحب الكشاف وكونها للاستغراق
واليه ذهب الجمهور واللام في لله يصح كونها للاختصاص وكونها للاستحقاق
فالتقادير اربعة وعلى كل منها فالعبارة دالة على اختصاصه تعالى بجميع
المحامد اما على الاستغراق فبالمطابقة وهو ظاهر اذ المعنى كل حمد مختص
به تعالى او مستحق له واما على الجنس فبالالتزام لان المعنى ان جنس المحامد
مختص به تعالى ومستحق له ويلزمه ان لا يثبت فرد منها لغيره اذ لو ثبت فرد
منها لغيره لكان الجنس ثابتا له في ضمنه فلم يكن الجنس مختصا ولا مستحقا
وذلك مناف لمدلول الحمد لله ثم ان جملة الحمد لله اخبارية لفظا ومعنى
وكونها انشائية بمعنى ان قايل الحمد لله مثني بالثنا على الله سبحانه بمضمونه
وهو ان كل حمد مختص به او مستحق له تعالى معنى لغوي لا ينافي كونها اخبارية
اصطلاحا اذ ليس هو معنى الانشا المقابل للخبر اصطلاحا وقد راعى المصنف
رحمه الله براعة الاستهلال بالاشارة الى معظم العقايد من الذات الواجب
الوجود بقوله لله والى صفات الالوهية والمعاد والنبوات بقوله بارئ
الانام الى الحشر والبارئ المنشي وقيل الخالق خلقا بريا من التفاوت
والتنافر اي منشي انواع الحيوان وخالقها قال الله تعالى وما من دابة
في الارض ولا طاير يطير بجناحيه الا امم امثالكم او منشي نوع
الانسان امة بعد امة او خالقهم كذلك خلقا بريا مما ذكر والامة
تطلق لمعان والملايم منها هنا الجماعة وقد تختص بالجماعة الذين بعث اليهم
نبي وهم باعتبار البعثة اليهم ودعايهم الى الله يسمون امة الدعوة فان

امنوا او جماعة منهم سمي المومنون امة الملة ومولي النعم اي مانح الامور
المنعم بها عموما من الايجاد والامداد بالبقا ومن السمع والبصر وساير القوى
الظاهرة والباطنة وكفاية المهمات ودفع الملمات وخصوصا من سعة
الرزق ونفاذ الامر والنهي والرفعة وغيرها الذي لا راد لما حكم اي حكمه او
لما قضي بوقوعه او بعدم وقوعه ولا مانع لما اعطى وقسم لان كل شي في
قبضته وتصرفه على حسب مشيئته اذ هو المالك لكل شي سبحانه المتفرد
في وجوده بالقدم وسياتي بيان معناه واعلم انه قد كثر استعمال المصنفين
في خطبهم لفظ المتفرد بصيغة التفعل وكذا المتوحد والمتقدس ونحوهما
مع ان الاسما توقيفية على المرجح وهو قول الاشعري ولم يرد بذلك سمع وان
ورد اصلها كالواحد والاحد وما بمعناهما كالقدوس بالنسبة الى المتقدس
وحينئذ فاطلاقها اما على قول القاضي ابي بكر الباقلاني وهو انه يجوز اطلاق
اللفظ عليه تعالى اذا صح اتصافه ولم يوهم نقصا وان لم يرد به سمع
او على مختار حجة الاسلام والامام الرازي من جواز الاطلاق دون توقيف
في الوصف حيث لم يوهم نقصا دون الاسم لان وضع الاسم له تعالى نوع
تصرف بخلاف وصفه تعالى بما معناه ثابت له وقد بسطت الكلام على معنى
هذه الصيغة في حقه تعالى بما تتعين مراجعته من حاشية شرح العقايد
وفي قوله الحاكم على من سواه بالفنا والعدم تنبيه على انه مع تفرده بالقدم
متفرد بالبقا ايضا وفي قوله ثم يعيدهم بعد افنايهم لفصل القضا بينهم
فياخذ للمظلوم ممن ظلم اي ممن ظلمه تنبيه على ان من الحكمة في الاعادة فصل
القضا بين المظلوم وظالمه وقد ورد في الحديث اعادة البهايم لهذا الغرض
وفي قوله ويجزي كل نفس بما عملت حسب ما علم انها اليه تجري به القلم

اي شرح السعد على العقائد

من علمها وجزايه ويتدارك بعفوه من شا ومن شا منه انتقم جري علي مذهب
اهل السنة والجماعة من ان كلا من العمل وجزايه راجع الي المشية الالهية
فلو شا تعالي لما اثاب الطايع ولا اوجد منه طاعة وان العاصي في المشية
ان شا عفا عنه وان شا عذبه خلافا لاهل الاعتزال فيهما وسياتي ذلك
في محله له الامر كله لا يسال عما فعل وله الحكم اي حكم به او اودعه من الحكم
في خلق مخلوقاته وابداع مصنوعاته او عما الحكمة من ذلك وفيه اشارة
الي انه تعالي لا يجب عليه شي نفيا لمذهب الاعتزال والصلاة وهي من الله
تعالي الرحمة مخصص الانبيا من بين ساير البشر بالافراد بالدعا بالرحمة بلفظ
الصلاة تعظيما لهم والسلام وهو تحية معناها الدعا بالسلامة علي عبده
ورسوله سيد العرب والعجم المبعوث الي الانس والجن ولم يصرح باسمه
الشريف تنبيها علي الاستغنا بهذا الوصف عن التصريح بالاسم لبلوغ
شهرة انفراده بهذا الوصف حدا يغني بلوغه عن التصريح بالاسم اذ لا
مرية في انه المخصوص بسيادة ولد آدم ولا في انه المخصوص بالبعثة الي
الانس والجن كافة بالشرع القويم المشتمل علي المصالح والحكم العايد
نفعهما الي العباد المترتب ذلك لهم علي شرعيتها ان ترتب ثمرة وفايدة علي ثمر
ومفيد كما هو مذهب اهل السنة لا انها باعثة علي شرعيتها كما يميل اليه كلام
بعضهم الموافق لقول المعتزلة بان افعاله تعالي تعلل بالاغراض اذ الغرض ما
لاجله اقدام الفاعل علي فعله وهو متعال عن ان يبعثه شي علي شي صلي
الله عليه وعلي اله وصحبه معادن المجد بفتح الفا اي الصفات التي يفتخر بها
والكرم اي الجود وهو افادة ما ينبغي لا لعوض كرر الصلاة علي النبي صلي الله
عليه وسلم لان الصلاة الاولي واقعة قبل ذكره بوصفه صلي الله عليه وسلم

كما رايتها والثانية واقعة بعد ذكره بوصفه المشار اليه امتثالا للامر المؤكد ٥
بالصلاة عليه عند ذكره كما رواه الترمذي وغيره والال اما اصله الاهل
كما اقتصر عليه في الكشاف او من آل الي كذا يؤول اذا رجع اليه بقرابة او راي او
غيرها كما ذهب اليه الكساي ورجحه بعض المتاخرين وقد خص الشرع عند
الشافعي رضي الله تعالي عنه بلفظ الال مومني بني هاشم والمطلب ابني عبد مناف
من بين ساير اهله او من بين ساير من يرجع اليه بقرابة للدليل المبين في الفقها
في قسم الفي والغنيمة وقيل آله اهله الادنون وعشيرته الاقربون وهو بهذا
التفسير قد يتناول بني عبد شمس وبني نوفل ابني عبد مناف لانهم في رتبة
بني المطلب في القرب منه صلي الله عليه وسلم وصحبه اسم جمع لصاحب بمعني
الصحابي وهو من لقي النبي صلي الله عليه وسلم مومنا ومات علي الاسلام وان تخللت
ردة وقوله ما اضا نجم وافل اي غاب وهطل غيث اي تتابع نزوله وانسجم
اي سال مقصود به تابيد الصلاة مدة بقا الدنيا فان زوال كل من الاضاءة
والافول ونزول الغيث وسيلانه بزوال الدنيا وانقضاء مدتها ويحتمل ان يراد
هذا التابيد بقوله ما اضا نجم وافل ويراد بقوله وهطل غيث وانسجم تكرار الصلاة
بتكرر ذلك وعقب الصلاة بالسلام المؤكد فقال وسلم تسليما امتثالا لقوله تعالي
صلوا عليه وسلموا تسليما وبعد فان هذه الفا اما علي توهم اما واما علي تقدير
محذوفة من الكلام والواو عوض عنها وهذا شروع في بيان سبب تاليف الكتاب
وهو ان بعض الفقرا من الخوان في الله تعالي كان قد شرع في قراة الرسالة القدسية
للامام الحجة حجة الاسلام ابي حامد محمد بن محمد بن محمد بن احمد الغزالي الطوسي تغمده
الله تعالي برحمته واسكنه دار كرامته وهي الرسالة التي كتبها لاهل القدس مفردة
ثم اودعها كتاب قواعد العقايد وهو الثاني من كتب الاحيا الاربعين فلما توسطها

الغيث المطر او الذي يكون عرضه بريدا في
الهطل المطر الضعيف الدايم وتتابع المطر
المتفرق العظيم القطر وسحاب هطل
كثيف وشداد ولا انفال سحاب اصطل تمه

هوم

... سحابة الما ... [illegible]
... وتحجه
نجما ونجوما
نظر ومعنا
وسار قليلا
وكثيرا تمه

القادري المشار اليه احب ان اختصرها واحببت انا ايضا ذلك فشرعت على هذا
القصد يعني قصد الاختصار فلم استمر عليه الا نحو ورقتين من الاصل او مما
كتبته وتعرض للخاطر استحسان زيادات على ما في الرسالة المشار اليها ارا في
الذي يريني اي يخلق لي الروية القلبية التي هي الراي ان ذكرها اي تلك الزيادات
مهم لقاصد تحرير العقايد وانه تتميم لطالب الغرض كذا في النسخ ولعله لغرض
الطالب وحصل فيه تقديم وتاخير اي طالب تحرير العقايد او طالب المختصر
الرسالة فلم يزل هذا الاستحسان او المستحسن يزداد حتى خرج التاليف
عن القصد الاول وهو قصد الاختصار المجرد فلم يبق الا كتابا مستقلا لكثرة
زياداته غير انه يسايره اي يساير كتاب الامام الغزالي المسمي بالرسالة القدسية
في تراجمه لحسن ترتيبها وبديع اسلوبها وزدت عليها اي على التراجم المشار
اليها خاتمة بعدها ومقدمة في صدر الركن الاول وربما اوردت حاصل
تراجم عديدة في ترجمة واحدة كما صنع في تراجم الركن الثاني اختصارا وتقريبا
وبالغت في توضيحه وتسهيله اذ لم اضعه الا ليسهل اي ليكون سهلا على
الاوساط والمبتدين ليعم نفعه وها هو ذا والله سبحانه لا سواه اسئل
ان ينفعني به في الاخرة وينفع به من قراه في الاخرة فان النفع فيها هو المطلب
الاعلا والمقصد الاهم انه تعالى المولي لكل جميل المنعم به وهو حسبي وكافي
وهو نعم الوكيل سبحانه وسميته كتاب المسايرة في العقايد المنجية في الاخرة
لانه سايرت به تراجم كتاب الامام الغزالي يعني انه ترجم بها وان خالف ترتيبه
في بعضها والمسايرة في الاصل مفاعلة من السير وهي ان يسير الراكبان متحاذيين
اطلق هنا مجازا على محاذاة كتابه لكتاب الامام الغزالي في تراجمه وينحصر كتاب
المسايرة بعد المقدمة اي ينحصر ما عدا المقدمة منه في اربعة اركان معقودة

للكلام في معرفة الذات والصفات والافعال وصدق الرسول وخاتمة معقودة
للكلام في الايمان والاسلام وما يتصل بهما ووضعها عقب الاركان الاربعة
ماخوذ من الغزالي ايضا فانه عقد في كتاب الاحيا فصلا للكلام في الايمان
والاسلام وما يتعلق بهما عقب تمام الرسالة القدسية الركن الاول
معقود للكلام في ذات الله تعالى الركن الثاني معقود للكلام في صفاته
تعالى الركن الثالث معقود للكلام في افعاله تعالى الركن الرابع معقود للكلام
في صدق الرسول صلى الله عليه وسلم وينحصر كل ركن منها في عشرة اصول الركن
الاول في معرفة الله تعالى وينحصر في عشرة اصول وهي العلم بوجود الله تعالى
وقدمه وبقايه وانه ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض ولا مختص بجهة ولا
مستقر على مكان وانه مرئي وانه واحد المقدمة في تعريف الفن وبيان موضوعه
تعريف الفن اي فن علم العقايد المعروف بعلم الكلام وموضوعه ولما كانت مقدمة
الكلام التفصيلي في الفن لاخرها الى هذا المحل ليعقبها الشروع في الكلام
التفصيلي فهو محلها وما قبلها انما هو كلام في ترتيب الكتاب والكلام اي الفن
المسمي بالكلام هو معرفة النفس ما عليها من العقايد المنسوبة الى دين
الاسلام عن الادلة علما اي حال كون تلك المعرفة علما في اكثر العقايد وظنا
في البعض منها والمراد بالنفس هنا الانسان كما في قوله تعالى لا يكلف الله
نفسا الا وسعها خلقكم من نفس واحدة وهذا التعريف ماخوذ من قول
ابي حنيفة رضي الله عنه الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها غير ان ابا حنيفة
رضي الله عنه عرف الفقه الشامل للفقه المتعارف وهو علم الاحكام الشرعية
الفرعية وللفقه الاكبر وهو العلم بالاحكام الاصلية اي الاعتقادية والمصنف
قصد تعريف الثاني فقط فاسقط قوله ما لها لانا لا نقصد به ادخال معرفة

اباحة المباحات لانها للنفس لا عليها وهي ليست من مقصود المصنف لكن قوله
ما عليها يشمل معرفة وجوب الواجبات الشرعية وتحريم المحرمات الشرعية فاخرجها
بقوله من العقايد المنسوبة الي دين الاسلام والاضافة فيه بيانية وسياتي
بيان معني الاسلام في الخاتمة . ثم ان كان المراد بما عليها ما طلب طلبا جازما
اي ما هو واجب او محرم عليها فيخرج به معرفة ندب المندوبات وكراهة
المكروهات . وان كان المراد ثم ما طلب منها فعلا او تركا طلبا جازما او غير جازم
فيخرج معرفة الندب والكراهة ايضا بقوله من العقايد . والادلة جمع دليل
وهو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الي مطلوب خبري واعتبار الامكان
ليتناول التعريف ما قبل النظر اذ الدليل دليل قبل ان ينظر فيه والصحيح
وهو النظر من جهة الدلالة احتراز عن الفاسد اذ لا اعتبار به وان اتفق
ان يفضي الي المطلوب والتقييد بالخبري احتراز عن المعرف فانه انما يفيد
مطلوبا تصوريا وقوله عن الادلة متعلق بقوله معرفة اي معرفة ما ذكر
الناشئة عن الادلة وهو صريح في ان التقليد غير كاف في العقايد . واعلم
ان انتقال النفس في المعاني انتقالا بالقصد ويسمي الفكر قد يكون لطلب
علم او ظن فيسمي نظرا وقد لا يكون لذلك ومنه اكثر حديث النفس فمعرفة
مسايل الاعتقاد كحدوث العالم ووجود الباري وما يجب له وما يمتنع
عليه عن ادلتها فرض عين علي كل مكلف فيجب النظر ولا يجوز التقليد ن
وهذا هو الذي رجحه الامام الرازي والامدي والمراد النظر بدليل اجمالي
اما النظر بدليل تفصيلي يتمكن معه من ازاحة الشبه والزام المنكرين ن
وارشاد المسترشدين ففرض كفاية في حق المتاهلين له واما غيرهم ممن يخشي
عليه من الخوض فيه الوقوع في الشبه والضلال فليس له الخوض فيه وهذا

فحمل نهي الشافعي وغيره من السلف عن الاشتغال بعلم الكلام . والعلم حكم الذهن
الجازم المطابق لموجب من حس او عقل او عادة . والظن حكم الذهن الراجح وتعيين
محال وجوب العلم كمعرفته تعالي ومعرفة صفاته الذاتية ومحال وجوب ن
الظن كبعض شروط النبوة وكيفية اعادة المعدوم والسوال في القبر وكيفيته
انما تستفاد من خارج لا من التعريف فقوله وتعيين مبتدا خبره قوله من
خارج وقوله والظن عطف علي العلم وما عدا ذلك احوال او نعوت وقوله
كبعض شروط النبوة يشير به الي الذكورة فقد اختلف في اشتراطها
فاشترطها الجمهور وذهب البعض الي انها غير شرط كما سنذكره في ن
محله ان شا الله تعالي والادلة من الجانبين ظنية . واما كيفية اعادة المعدوم
فستعرف في محلها انها ظنية وههنا بحث وهو ان يقال لك ان تمنع وجوب
اعتقاد اشتراط الذكورة في النبي وتفصيل كيفية الاعادة حتي لو لقي العبد
ربه سبحانه وتعالي خاليا عن اعتقاد يتعلق بهما وبما اشبههما لم يتوجه
عليه عقاب لان الواجب في الايمان بالانبيا هو ان من ثبت شرعا تعيينه
وجب الايمان به تعيينا والا فاجمالا والواجب في الايمان بالاعادة هو اعتقاد ان الله تعالي
يحيي الموتي ويبعثهم للجزا وان لم يتعلق لنا اعتقاد بتفصيل كيفية اعادتهم
فيها فان المسالتان وما اشبههما ليس مما يجب علي النفس معرفته فلا
يتجه ادخاله في التعريف بقوله وظنا في البعض . وقد نبه حجة الاسلام في كتاب
الاقتصاد علي عدم وجوب الاعتقاد في اشباه هاتين من المسايل وبالله
التوفيق . واما السوال فليس من الظنيات لان ادلته متواترة معني والمتواتر
المعنوي مفيد للقطع وتعدد ارادة الكيفية فالقدر المشترك بين الكيفيات
متواتر معني وهو ان المسول عنه الرب سبحانه والنبي صلي الله عليه وسلم

او خبر صادق . ٦

لانه تعيينه نبي ومن لم يثبت تعيينه يجب الايمان به ٦

وحينئذ فاللايق ما في المقاصد من تعريف علم الكلام بانه العلم بالعقايد الدينية
عن الادلة اليقينية وقوله **والحاصل منها** اشارة الى ايراد على التعريف وجواب
عنه. اما الايراد فهو انه يرد على عكس التعريف ما يحصل من العقايد **معادا**
اي مرة ثانية **من اعادة النظر** في الدليل فانه معدود من علم الكلام مع انه
ليس معرفة انما هو تذكر لما سبقت معرفته حاصل عن الالتفات الى الدليل
الذي سبق النظر فيه وحصلت المعرفة عنه من قبل فالتعريف غير جامع.
واما الجواب فهو منع ان الحاصل ثانيا من اعادة النظر معدود من علم الكلام
مطلقا انما يعد منه باعتبار حصوله اولا اذ هو المعرفة، واما باعتبار حصوله
الثاني فليس منه اذ ليس معرفة فهو **خارج** عن التعريف **من حيث هو كذلك** اي
من حيث انه معاد **داخل من حيث حصوله الاول** من النظر في الدليل ولان
وهي اي هذه الحيثية **حيثية** ~~ثانية~~ **ثابتة له** واذا تصف بكونه معادا ولا ن
يخفى بعد معرفة ما قررناه ان الذي يعترض به على التعريف هو المعاد لاعادة
النظر ونسيانا اما ان كانت اعادة النظر بعد نسيان لما حصل بالنظر
الاول وكذلك النظر بحيث احتيج الى الاكتساب باستيناف نظر جديد
فالحاصل عن هذا النظر الثاني معرفة وهو من علم الكلام من هذه الحيثية
ايضا ولا اعتراض به على التعريف وقد اورد على التعريف ايضا انه لا
يتناول مباحث الامامة مع انها من علم الكلام لذكرها في كتبه واجيب ن
بمنع كون مباحث الامامة من علم الكلام وقد اشار المصنف الى هذا الايراد
وجوابه بقوله **ومباحث الامامة ليست منه بل هي من المتممات** وبيان ن
ذلك ان مباحث الامامة من الفقه بالمعنى المتعارف لان القيام بها من فروض
الكفايات وذلك من الاحكام العملية دون الاعتقادية ومحل بيانها كتب

الفروع

الفروع وهي مسطورة فيها وانما كانت متممة وعلم الكلام لانه لما شاعت في ن
الامامة من اهل البدع اعتقادات فاسدة مخلة بكثير من القواعد الاسلامية
مشتملة على قدح في الخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم ادرجت في علم الكلام
لشدة الاعتناء بالمناضلة عن الحق فيها تتميما لفايدة علم الكلام على ان بعضهم
ادخلها في تعريف الكلام فقال هو العلم الباحث عن احوال الصانع تعالى والنبوة
والامامة والمعاد وما يتصل بذلك وقد وجه ادخالها ان من مباحثها ما هو
اعتقادي لا عملي كاعتقاد ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه
وسلم ابو بكر. ثم عمر. ثم عثمان ثم علي. واعتقاد انهم في الفضل كذلك والخلاف
في ذلك كما سنبينه في محله ان شاء الله تعالى وفي الاتيان بمن في قوله من ن
المتممات تنبيه على ان في علم الكلام من المتممات غيرها كالكلام في التوبة
لانه من مباحث الفروع ايضا **وموضوعه** اي موضوع علم الكلام الذي يبحث فيه
عن احواله الذاتية ومنه تؤخذ جهة وحدته التي باعتبارها يعد علما واحدا
ويمتاز عن ساير العلوم هو **المعلومات التي يحمل عليها ما اي شي يصير معه**
عمدة دينية او مبدا لذلك فانه يبحث فيه عما يجب للباري تعالى كالقدم ن
والوحدة والعلم والقدرة والارادة ونحوها وعما يمتنع عليه كالحدوث والتعدد
والجسمية ونحوها وعن احوال الجسم والعرض من الحدوث والافتقار والتركب
من الاجزاء وقبول الفناء ونحوها وكل ذلك بحث عن احوال المعلوم واذا قيل
الباري تعالى قديم او الباري تعالى واحد او عليم ونحوها او الجسم
حادث او اعادته بعد فنايه حق فقد حمل على المعلوم ما صار معه عقيدة
دينية واذا قيل الجسم مركب من الجواهر الفردة مثلا فقد حمل على المعلوم
ما صار معه مبدا لعقيدة دينية فان تركب الجسم دليل على افتقاره الى الموجد

له وانما عدل المصنف عن قول المواقف والمقاصد ان موضوعه المعلوم
من حيث يتعلق به اثبات العقايد الدينية لانه يتناول محمولات مسايله
فانها معلومات وحيثية تعلق اثبات العقايد الدينية معتبرة فيها واعلم
انا لما ابو تسمية ما يجب للباري تعالى وما يمتنع في حقه صفات لا احوالا
لاشعار الحال بالتحول والانتقال وهو على الباري تعالى محال ولكنهم
توسعوا باطلاق الاحوال على ما يعمها في بيان موضوع علم الكلام بعد اطلا فهم
ذلك في تعريف الموضوع الشامل لموضوعات العلوم كلها فقالوا موضوع كل
علم ما يبحث في ذلك العلم عن احواله الذاتية اي التي تلحقه لذاته او لجزيه او ن
لخارج عنه مساوله وبينوا ان موضوع علم الكلام المحدثات اذ يبحث فيه
عن احوالها من حيث تعلقها بالعقايد الدينية على ما مر واما مسايله فهي
القضايا النظرية الشرعية الاعتقادية واما غايته فهي ان يصير الايمان
والتصديق بالاحكام الشرعية محكما الاصل الاول العلم بوجوده تعالى
واولى ما يستضا به من الانوار ويسلك من طرق الاعتبار ما اشتمل عليه
القران فليس بعد بيان الله بيان وقد ارشد سبحانه اليه اي الى وجوده
تعالى بايات نحو قوله تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل
والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السما
من ما فاحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح
والسحاب المسخر بين السما والارض لايات الاية ونحو قوله تعالى افرايتم
ما تمنون االنتم تخلقونه ام نحن الخالقون وقوله تعالى افرايتم ما تحرثون االنتم
تزرعونه ام نحن الزارعون لو نشا لجعلناه حطاما فظلتم تفكهون اي متحطما
وهو المتكسر ليبسه وقوله تعالى افرايتم الما الذي تشربون االنتم انزلتموه

من المزن اي السحاب ام نحن المنزلون لو نشا جعلناه اجاجا اي شديد الملوحة
لا يمكن ذوقه وقوله تعالى افرايتم النار التي تورون االنتم انشاتم شجرتها ام نحن
المنشون فمن اداره النظر في عجايب هذه المذكورات من خلق الارضين والسموات
وبدايع فطرة الحيوان والنبات وساير ما اشتملت عليه الايات اضطره ذلك
الى الحكم بان هذه الامور مع هذا الترتيب المحكم الغريب لا يستغني كل منها
عن صانع اوجده من العدم وحكيم رتبه على قانون اودع فيه فنونا من الحكم
وعلى هذا درجت كل العقلا الا من لا عبرة بمكابرته وهم بعض الدهرية وانما
كفروا بالاشراك حيث دعوا مع الله الها آخر ونسبة اي وبنسبة بعض الحوادث
الى غيره تعالى وانكار اي وبانكار ما جعل الله سبحانه انكاره كفرا كالبعث
واحيا الموتى ومثل الذين اشركوا بقوله كالمجوس بالنسبة الى النار حيث
عبدوها فدعوها الها آخر تعالى الله والوثنيين بالاصنام اي بسببها
وانهم عبدوها والصابية بالكواكب اي بسبب الكواكب حيث عبدوها
من دون الله واما نسبة بعض الحوادث الى غيره تعالى فالمجوس ينسبون
الشر الى أهرمن والوثنيون ينسبون بعض الاثار الى الاصنام كما
اخبر الله تعالى عنهم بقوله ان نقول الا اعتراك بعض الهتنا بسوء والصابيون
ينسبون بعض الاثار الى الكواكب تعالى الله عما يشركون واعترف الكل بان
خلق السموات والارض والالوهية الاصلية لله تعالى قال تعالى ولين
سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله فهذا اي الاعتراف بما ذكر كان
ثابتا في فطرهم من مبدا خلقهم وجبلت عليه عقولهم قال تعالى فاقم وجهك
للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين
القيم ولكن اكثر الناس لا يعلمون ولذا اي لكون الاعتراف بما ذكرنا ثابتا في فطرهم

٩

كان المسموع من الانبيا المبعوثين عليهم الصلاة والسلام دعوة الخلق الى التوحيد
والمراد به هنا اعتقاد عدم الشريك في الالوهية وخواصها كتدبير العالم واستحقاق
العبادة وخلق الاجسام بدليل انه بين التوحيد بقوله شهادة ان لا اله الا
الله دون ان يشهد وان الخالق لما مر من ان ذلك كان ثابتا في فطرهم ففي
فطرة الانسان وشهادة ايات القران ما يغني عن اقامة البرهان ولكن قد
رتب العلما النظار على سبيل الاستظهار لاثباته اي لاثبات وجود البارى
تعالى بدليل العقل مقدمتين وافقناهم حجة الاسلام ثم شيخنا المصنف
والمقدمتان هما قولهم العالم اي ما سوى الله تعالى من الموجودات حادث والحادث
وهو ما كان معدوما ثم وجد اي الممكن لا يستغني عن سبب يحدثه اي يرجح
وجوده على عدمه اما المقدمة الثانية وهي قولهم الحادث لا يستغني عن سبب
يحدثه فضرورية ومعلوم ان الضروري لا يستدل لاثباته ولكن ينبه عليه
وقد نبه عليها بان اختصاص حدوث الحادث بوقت دون ما قبله اي ما
قبل ذلك الوقت من الاوقات ودون ما بعده منها مفتقر بالضرورة الى المخصص
لان كلا من تقدمه على ذلك الوقت وتاخره عنه ووقوعه فيه امر ممكن فلا بد
من مرجح لوقوعه في ذلك الوقت على تقدمه عليه وتاخره عنه لان الترجح من
غير مرجح محال واما المقدمة الاولى وهي قولهم العالم حادث فاعلم اولا ان
العالم كما سيأتي جواهر واعراض فالجوهر ما له قيام بذاته بمعنى انه لا يفتقر
الى محل يقوم به والعرض ما يفتقر الى محل يقوم به وقد يعبر بعضهم بدل الجواهر
بالاجسام وعليه جرى المصنف وهما في اللغة بمعنى وان الجسم اخص من الجوهر
اصطلاحا لانه المولف من جوهرين او اكثر على الخلاف في اقل ما يتركب منه الجسم
على ما بين في المطولات والجوهر يصدق بغير المولف وبالمولف اذا تقرر ذلك فاعلم

ان المصنف قد استدل كغيره لاثبات المقدمة الاولى بحدوث الاعراض
واستدل على حدوثها بوجهين نبه على الاول منهما بقوله فالاعراض ظاهرة
الافتقار اي الى المخصص بوقت حدوثها دون ما قبله وما بعده كما مر ان
ونبه على الثاني منهما مع تضمينه حدوث الاجسام بقوله وهي ايضا
قائمة بالجسم مفتقرة في تحققها اليه فاذا ثبت حدوثه ثبت حدوثها
لتوقف وجودها على وجوده ويدل على حدوث الاجسام انها لا تخلو عن
الحركة والسكون وهما حادثان وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فهذه
ثلاث دعاو اما الاولى وهي ان الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون فظاهر
لان من عقل جسما لا ساكنا ولا متحركا كان عن نهج العقل ناكبا ولمتن الجهل
راكبا هذه عبارة حجة الاسلام الملخص معناها من الرسالة النظامية
لشيخه امام الحرمين واما الدعوى الثانية وهي ان الحركة والسكون حادثان
فقد استدل عليها المصنف بطريقين اشار الى الاول منهما بقوله فبما
شوهد من تعاقبهما اي كون كل منهما يعقب الاخر اي يخلفه في محله عند ذهابه
ومن انقضائهما اي ذهابهما والمراد ذهاب كل عند وجود الاخر مشاهد
فيه اي في ذلك التعاقب والانقضاء حدوث كل منهما بعد عدمه وما لم يشاهد
من الاجسام الا ساكنا كالجبال مثلا يجوز عليه الحركة بزلزلة مثلا وغيرها
وقوله وغيرها يغني عن قوله مثلا والعكس وكذا يجوز عقلا قلبه اي قلب الجبل
المدلول عليه بقوله الجبال ذهبا ونحوه كفضة او نحاس وحديد ونحوه اي
تجويز ما ذكر من الحركة والقلب تجويز عروض الحوادث على محلها ومحل الحوادث
حادث على ما تبين في اثبات الدعوى الثالثة واشار الى الطريق الثاني بقوله ولا
السابق فقوله ولان عطف على قوله فبما شوهد اذ التقدير واما الثانية وهي

العالم

هو
كانه

هو ع

منهما

حدوث الحركة والسكون فلانهما شوهدا الخ ولان السابق اي من الحركة
والسكون لو ثبت قدمه استحال عدمه على ما نبين في وجوب بقاء الباري جل
ذكره في الاصل الثالث من ان وجود القديم مقتضى ذاته فلا يتخلف عنها وتجويز
طريان الضد على محل هو تجويز العدم على ضده الذي كان بذلك المحل اولا ضرورة
ان الضدين يمتنع عقلا اجتماعهما بمحل فالتجويز المذكور باعتبار النظر الى الضد
الطاري تجويز الطريان وبالنظر الى ضده هو تجويز العدم على هذا الضد الاول
فتجويز الطريان يستلزم تجويز العدم لانه هو واما الدعوى الثالثة وهي
ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فلو لم يكن اي فبرهانها انه لو لم يكن كذلك لكان
قبل كل حادث حوادث لا اول لها مترتبة كما يقول الفلاسفة في دورات الافلاك
اي حركاتها اليومية فما لم ينقض ما لا اول له من الحوادث لم تنته النوبة الى وجود
الحادث الحاضر لان الحركة اليومية المعينة مشروط وجودها بانقضاء ما قبلها
وكذلك الحركة التي قبلها مشروطة بمثل ذلك وهلم جرا وانقضاء ما لا اول له
محال لانك اذا لاحظت الحادث الحاضر ثم انتقلت الى ما قبله فلاحظته وهلم
جرا على الترتيب لم تنته الى نهاية ودخول ما لا نهاية له من الحوادث في الوجود
محال والا اي وان لا يكن ما ذكرنا من عدم افضائك الى نهاية لكان لها اي لتلك
الحوادث اول وهو خلاف المفروض فوجود الحادث الحاضر محال على هذا التقدير لا
لازم للمحال وهو وجود حوادث لا اول لها لكنه اي الحادث الحاضر ثابت ضرورة
فانتفى ملزومه وهو وجود حوادث لا اول لها فانتفى اي فلما انتفى وجود حوادث
لا اول لها انتفى ملزومه وهو كون ما لا يخلو عن الحوادث قديما فثبت نقيضه كما
اشار اليه بقوله فما لا يخلو عن الحوادث حادث وبعد ثبوت ذلك نقول في اثبات
حدوث العالم هذا العالم لا يخلو عن الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث حادث فهذا

العالم حادث واذا ثبت حدوثه كان افتقاره الى الموجد معلوما بالضرورة
كما قدمه في صدر الاستدلال وذلك الموجد هو سبحانه المعني اي المقصود
بالاسم الذي هو الله فكلمة الجلالة اسم للذات الواجب الوجود المستجمع لجميع
صفات الكمال الذي يستند اليه ايجاد كل موجود ولهم في مسمى كلمة الجلالة
عبارة اخرى وهي انه اسم للحقيقة العظمى والعين القيومية المستلزمة
لكل سبوحية وقدوسية في كل جلال وكمال استلزاما لا يقبل الانفكاك
بوجه وما في الاركان الثلاثة الاولى من هذا الكتاب واصله كالشرح لهذه
العبارة الاصل الثاني انه اي ان الباري تعالى قديم لا اول له اي لم يسبق
وجوده عدمه وهذا التفسير للقديم ينبه على ان القدم في حق الله تعالى بمعنى
الازلية التي هي كون وجوده غير مستفتح لا بمعنى تطاول الزمن فان ذلك
وصف للمحدثات كما في قوله تعالى كالعرجون القديم وليس القديم معنى زائدا
على الذات قال حجة الاسلام في الاقتصاد وليس تحت لفظ القديم يعني في
حق الله تعالى سوى اثبات موجود ونفي عدم سابق فلا تظنن ان القدم
معنى زائد على ذات القديم فيلزمك ان تقول ذلك المعنى ايضا قديم بقدم
زائد عليه ويتسلسل الى غير نهاية انتهى واستدل على اثبات صفة القدم
بقوله لانه لو كان حادثا افتقر الى محدث فننقل الكلام الى ذلك المحدث فان
كان قديما فهو المراد بالله اي فهو مسمى كلمة الجلالة والا اي وان لم يكن قديما
كان حادثا ونقلنا الكلام على محدثه وهكذا فان تسلسل لا الى نهاية لزم
عدم حصول حادث منها اصلا كما ذكرناه في الاصل السابق من ان المحال
الذي هو وجود حوادث لا اول لها يستلزم استحالة وجود الحادث
الحاضر وهو خلاف المعلوم ضرورة بل اللازم هنا اولى اي بطريق الاولى

بما ذكرناه اي من الطريق الذي ذكرناه في استلزام حوادث لا اول لها استحا له
وجود الحادث الحاضر لان هذا الترتيب علي اي ترتب معلول علي علة فكل مرتبة
من مراتبه علة لوجود ما يليها غير ان ايجاد كل للاخر الذي يليه بالاختيار كما
تنبه عليه قولهم افتقر المحدث وهذا الاستدراك للتنبيه علي ان قولنا علي
ليس علي طريق الفلاسفة وهي ان العلة توجب المعلول وذلك الطريق المذكور
في حوادث لا اول لها لم يفرض فيه غير مجرد ترتب تلك الحوادث في الوجود و
تعرض لكون كل منها علة لوجود ما يليه لكن حصول الحوادث ثابت ضرورة
بالحس والعقل فيجب ان ينتهي حصولها في الوجود الي موجد لا اول له ولان
يراد بالاسم الذي هو الله الا ذلك الموجد الذي لا اول له تعالي وتقدس عن كل
نقيصة سبحانه قال امام الحرمين رحمه الله في الارشاد فان قيل في اثبات موجود
لا اول له اثبات اوقات متعاقبة لا نهاية لها اذ لا يعقل استمرار وجود الا
في اوقات وذلك يودي الي اثبات حوادث لا اول لها اي وقد تبين بطلانه قلنا
هذا زلل ممن ظنه فان الاوقات يعبر بها عن موجودات تقارن موجودا وكل موجود
اضيف الي مقارنة موجود فهو وقته والمستمر في العادات التعبير بالاوقات
عن حركات الفلك وتعاقب الجديدين فاذا تبين ذلك في معني الوقت فليس من
شرط وجود الشي ان يقارنه موجود اخر اذا لم يتعلق احدهما بالثاني في قضية
عقلية ولو افتقر كل موجود الي وقت وقدرت الاوقات موجودة لافتقرت الي
اوقات وذلك يجر الي جهالات لا ينتحلها عاقل فالباري تعالي قبل حدوث الحوادث
منفرد بوجوده وصفاته لا يقارنه حادث انتهي كلام الارشاد الاصل الثالث
في البقا وهو ان الله تعالي ابدي ليس لوجوده اخر اي يستحيل ان يلحقه عدم
لانه قد ثبت قدمه تعالي وما ثبت قدمه استحال عدمه لانه لو جاز عدمه لاحتاج

لاحتاج انعدامه بعد وجوده الي علة لما مر من استحالة الترجيح بلا مرجح فاما
ان ينعدم بنفسه بان يكون انعدامه اثر القدرته او ينعدم بعدم ومريضاده
يمنع وجوده معه وسكت عن المثل والخلاف لانه لا يتوهم صلاحيتهما لعلية
انعدام المثل والخلاف والاول وهو انعدامه بنفسه باطل لانه لما ثبت انه
الموجد الذي استندت اليه كل الموجودات ثبت عدم استناد وجوده الي
غيره فلزم ان يكون وجوده له من نفسه اي اقتضته ذاته المقدسة اقتضا
تاما فاذا ثبت ان وجوده مقتضي ذاته المقدسة استحال ان تؤثر ذاته عدمها
لان ما بالذات اي ما تقتضيه الذات اقتضا تاما لا يتخلف عنها وقد تختصر
العبارة عن ذلك فيقال لان واجب الوجود لا يقبل الانتفا لحال فيلزم بقاوه
كما يلزم قدمه وكذا الثاني وهو انعدامه بعدم مريضاده باطل ايضا لان ذلك الضد
المقتضي نفيه اما قديم او حادث لا يجوز الاول وهو كونه قديما والا لو جاز كون ذلك
الضد قديما لم يوجد معه اي لزم انتفا وجود الباري تعالي مع ذلك الضد
من الابتدا اصلا لان التضاد يمنع الاجتماع بين الشيئين اللذين اتصفا
به وقد ثبت وجوده تعالي اذ لا محال وجوده في القدم ومعه ضده لما
مر انفا من ان التضاد يمنع الاجتماع ولا يجوز الثاني ايضا وهو كون ذلك الضد
حادثا اذ ليس الحادث في مضادته اي باعتبار مضادته للقديم بحيث يقطع
اي الحادث وجوده اي وجود ضده القديم باولي من القديم في مضادته للحادث
بحيث يدفع اي القديم وجوده اي وجود ضده الحادث بل القديم اولي بدفع وجود
ضده الحادث من الحادث في قطع وجود ضده القديم ورفعه لان الدفع اهون
من الرفع والقديم اقوي من الحادث الاصل الرابع انه تعالي ليس بجوهر يتحيز اي
يختص الكون في الحيز خلافا للنصاري بقوله يتحيز وصف كاشف لا مخصص

لانه من شان الجوهر الاختصاص بحيز وحيز الجوهر عند المتكلمين هو الفراغ
المتوهم الذي يشغله الجوهر والا اي وان لا يكن ذلك بان كان جوهرا لكان اما
متحركا في حيزه او ساكنا فيه لانه لا ينفك عن احدهما وهما اي الحركة والسكون المدلول
عليهما بقوله متحركا او ساكنا حادثان لما عرفته فيما سبق فكان لا يخلو عن الحوادث
وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث والحكم بحدوثه ثابت بما قدمنا اي بسبب ما
ما قدمناه في الاصل الاول من الدليل وقد علم من استحالة كونه تعالى جوهرا
استحالة لوازم الجوهر عليه تعالى من التحيز ولوازمه كالجهة وسياتي بيان
ذلك في الاصل السابع فان سماه احد جوهرا ثم قال لا كالجواهر في التحيز ولوازم
التحيز من اثبات الجهة والاحاطة ونحوهما فانما اخطاوه في التسمية اي من حيث
اطلاق لفظ الجوهر لا من حيث المعنى لمثل ما سياتي في اطلاق الجسم اذ لم يرد اطلاق
لفظ الجوهر عليه تعالى لا لغة ولا شرعا وفي اطلاقه ايهام نقص تعالى الله سبحانه
عن ان يتطرق الى سرادقات عظمته شائبة نقص فان الجوهر يطلق على الجزء
الذي لا يتجزى وهو احقر الاشياء مقدارا الاصل الخامس انه تعالى ليس بجسم
والجسم هو المؤلف من جواهر فردة وهي الاجزاء التي لا تتجزى وابطال كونه جوهرا
كما مر في الاصل الرابع يستقل به اي بابطال كونه جسما لانه اذا ابطل كونه
جوهرا مخصوصا بحيز بطل كونه جسما لان كل جسم فهو مختص بحيز ومركب من
جواهر تحيزهم مع ما في الجسمية من زيادة لوازم تقتضي الحدث كالهيئة والمقدار
والاجتماع والافتراق فان كلا منها ينافي الوجوب الذاتي لاقتضائها الاحتياج على
ما قرر في المطولات فان سماه احد جسما وقال لا كالاجسام يعني في نفي لوازم
الجسمية كبعض الكرامية فانهم قالوا هو جسم بمعنى موجود وبعض منهم قال
هو جسم بمعنى انه قائم بنفسه فاخطا وابدلك ومن اخطا بذلك فانما اخطاوه

في اطلاق

في اطلاق الاسم لا في المعنى كالاول اي كمن قال جوهر لا كالجواهر فان خطاه كذلك
كما مر هذا اعني خطا من اطلق الاول او الثاني ثابت بالاجماع من القايلين بان الاسما
توقيفية والقايلين بجواز اطلاق ما يشعر بجلال ولا يوهم نقصا وان لم يرد به
توقيف وظاهر عبارة المتن ان محل الاجماع حصر الخطا في اطلاق اسم الجسم او
الجوهر دون المعنى فهو حصر اضافي والاوجه ما شرحنا به العبارة من ان
قوله بالاجماع خبر مبتدا محذوف تقديره هذا فيكون محل الاجماع تخطية من
اطلق واحدا منهما فانه لم يوجد في السمع ما يسوغ اطلاقه فيجوز على قول القايلين
بالاشتقاق في الاسما كذا في النسخة التي شرحتها واللايق ان يقال على قول ه
المانعين للاشتقاق في الاسما وهم المشترطون للتوقيف فانهم يمنعون ذلك
لما مر من انتفا وجود الاطلاق في السمع اي الكتاب او السنة ولان شرطه اي ه
شرط جواز الاطلاق عند القايلين بالاشتقاق بعد السمع اي اذا لم يوجد
سمع بان لم يرد دليل سمعي باطلاقه اذ لا يوهم نقصا فيكتفون حيث لا سمع
بدلالة العقل على اتصافه تعالى بمعنى ذلك اللفظ اذا لم يوهم الاطلاق نقصا
وهولاهم المعتزلة والقاضي ابو بكر من ايمة اصحابنا ومن قال باطلاق الالفاظ
التي هي اوصاف دون الاسما الجارية مجرى الاعلام كحجة الاسلام في المقصد
الاسنى والامام الرازي فالشرط عنده كذلك فيما اجازه دون توقيف الى واسم
الجسم يقتضيه اي النقص من حيث اقتضاوه الافتقار الى اجزايه التي تركب
منها وهو اي الافتقار اعظم مقتض للحدوث فهو عاص بذلك الاطلاق بل قد كفره
بعضهم يعني ركن الاسلام في فتواه فيمن اطلق عليه تعالى اسم السبب والعلة ه
الى اخر كلامه وهو اي التكفير لمن اطلقه اظهر من عدم التكفير له فان اطلاقه
اياه حال كونه مختارا للاطلاقه غير مكره عليه الحد عالما بما فيه من اقتضا

١٢

النقص استخفاف بجناب الربوبية والاستخفاف به كفر وفاقا ولما ثبت
انتفا الجسمية بالمعني المذكور ثبت انتفا لوازمها وهي الاتصاف بالكيفيات
المحسوسة بالحس الظاهر او الباطن من اللون والرايحة والصورة والعوارض
النفسانية من اللذة والالم والفرح والغم ونحوها فليس سبحانه بذي
لون ولا رايحة ولا صورة ولا شكل ولا تناه ولا حال في شي ولا يحل له
ولا متحد بشي ولا تعرض له لذة عقلية ولا حسية ولا الم كذلك ولا فرح
ولا غم ولا غضب ولا شي مما يعرض الاجسام لانه لا يعقل من هذه
الامور الا ما يخص الاجسام وقد ثبت انتفا الجسمية وانتفا الملزوم
يستلزم انتفا لازمه المساوي ولان هذه الامور تابعة للمزاج المستلزم
للتركيب المنافي للوجوب الذاتي ولان لبعضها تغيرات وانفعالات
وهي علي الباري تعالي محال فما ورد في الكتاب والسنة من ذكر الرضي والغضب
والفرح ونحوها يجب التنزيه عن ظاهره علي وفق ما سياتي في الاصل الثامن بلغ مقابلة
الاصل السادس انه تعالي ليس عرضا واستدل له من وجهين الاول ما تضمنه
قوله لان العرض هو ما يحتاج الي الجسم وفي الاقتصاد والجوهر في تقومه اي
في قيام ذاته وتحققها فيستحيل وجوده قبله ضرورة استحالة وجود ما يتوقف
وجوده علي شي قبل ذلك الشي وانه تعالي قبل كل شي وموجد له كما ثبت
بالادلة السابقة والثاني ما تضمنه قوله لانه تعالي موصوف بالحياة
والعلم والقدرة وغيرها مما سنبينه كالارادة والخلق وليس العرض كذلك
اذ لا يعقل هذه الاوصاف الا لموجود قايم بنفسه وقد تحصل من الاصول
الي هنا ان العالم كله جواهر واعراض وقوله جواهر واعراض سنا ولا الجعام
لانها جواهر مركبة وانه تعالي موجود قايم بنفسه ليس جوهرا ولا عرضا اي

بل ذاته مخالفة لساير الذوات فلا يشبه شيا ولا يشبهه شي كما قال تعالي
ليس كمثله شي اي ليس مثله شي يناسبه من وجه والمراد من مثله
ذاته المقدسة كما في قولهم مثلك لا يفعل كذا علي قصد المبالغة في نفيه بطريق
الكناية فانه اذا نفي عمن يناسبه ويسد مسده كان نفيه عنه اولي وقيل
مثله صفته اي ليس كصفته صفة والمخالفة بينه وبين ساير الذوات
لذاته المخصوصة تعالي لا لامر زايد هذا مذهب الاشعري ومن وافقه
واما الادلة عليه فالي المطولات الاصل السابع انه تعالي ليس مختصا
بجهة اي ليست ذاته المقدسة في جهة من الجهات الست ولا في مكان من
الامكنة لان الجهات الست التي هي الفوق والتحت واليمين والي خرها اي والشمال
والامام والخلف حادثة بحدوث الانسان ونحو مما يمشي علي رجلين كالطير
فان معني الفوق ما يحاذي راسه من فوقه اي من جهة العلو وهي جهة
السما والباقي ظاهر وهو ان جهة السفل ما يحاذي رجله من جهة الارض
واليمين ما يحاذي اقوي يديه غالبا والشمال مقابلها والامام ما يحاذي
جهة الصدر التي يبصر منها ويتحرك اليها والوراء مقابلها ومعني الفوق
فيما يمشي علي اربع او علي بطنه اي بالنسبة اليهما ما يحاذي ظهره من فوقه
فقبل خلق العالم لم يكن فوق ولا تحت اذ لم يكن ثم حيوان فلم يكن ثم راس ولا رجل ولا
ظهر ثم هي اي الجهات اعتبارية لا حقيقية لا تتبدل فان النملة اذا مشت علي
سقف كان الفوق بالنسبة اليها جهة الارض لانه المحاذي لظهرها ولو كان
كل حادث مستديرا كالكرة لم توجد واحدة من هذه الجهات اذ لا راس ولا رجل
ولا يمين ولا شمال ولا ظهر ولا وجه وقد كان تعالي موجودا في الازل ولم يكن شي
من الموجودات لان كل موجود سواه حادث كما مر دليله فقد كان تعالي لا في

يكن صح

جهة لثبوت حدوث الجهة فهذا طريق الاستدلال وقد نبه على طريق ثان بقوله
ولا معنى للاختصاص بالجهة اختصاصه بحيز هو كذا اي معين من الاحياز وقد
بطل اختصاصه بالحيز لبطلان الجوهرية والجسمية في حقه تعالى اذ الحيز
مختص بالجوهر والجسم وقد مر تنزيهه عنهما سبحانه واما العرض فلا اختصاص
له بالحيز الا بواسطة كونه حالا في الجوهر فهو تابع للاختصاص الجوهر فبطلان
الجوهرية والجسمية كاف في بطلانه فان اريد بالجهة معنى غير هذا مما ليس فيه
حلول حيز ولا جسمية فليبين اي فليبينه مريده [في مجرد التعبير] حتى ينظر
فيه ايرجع الى التنزيه عما لا يليق بجلال الباري سبحانه فيخطئ مريده في مجرد
التعبير عنه بالجهة لايهامه ما لا يليق ولعدم وروده في اللغة او يرجع الى
غيره اي غير التنزيه فيبين فساده لقائله وغيره صونا عن الضلالة والله ولي
التوفيق فان قيل فما بال الايدي ترفع الى السما وهي جهة العلو اجيب بان السما
قبلة الدعا تستقبل بالايدي كما ان البيت قبلة الصلاة يستقبل بالصدر
والوجه والمعبود بالصلاة والمقصود بالدعا منزه عن الحلول بالبيت والسما
وقد ذكر حجة الاسلام في الاقتصاد سر الاشارة بالدعا الى السما على وجه فيه
طول فليراجعه من اراده الاصل الثامن انه تعالى مستوي على العرش وهذا
الاصل معقود لبيان انه تعالى غير مستقر على مكان كما قدمه صريحا في ترجمة
اصول الركن الاول ونبه عليه هنا بالجواب عن تمسك القائلين بالجهة والمكان
فان الكرامية يثبتون جهة العلو من غير استقرار على العرش والحشوية وهم
المجسمة يصرحون بالاستقرار على العرش وتمسكوا بظواهر منها قوله تعالى
الرحمن على العرش استوى وحديث الصحيحين ينزل ربنا كل ليلة الحديث واجيب
عنه بجواب اجمالي هو كالمقدمة للاجوبة التفصيلية وهو ان الشرع انما ثبت

بالعقل فان ثبوته يتوقف على دلالة المعجزة على صدق المبلغ وانما ثبتت هذه
الدلالة بالعقل فلو اتى الشرع بما يكذب العقل وهو شاهده لبطل الشرع
والعقل معا اذا تقرر هذا فنقول كل لفظ يرد في الشرع مما يسند الى الذات
المقدسة او يطلق اسما او صفة لها وهو مخالف للعقل ويسمى المتشابه
لا يخلو اما ان يتواتر او ينقل احادا والاحاد ان كان نصا لا يحتمل التاويل
قطعنا بافتراء ناقله او سهوه او غلطه وان كان ظاهرا فظاهره غير مراد
وان كان متواترا فلا يتصور ان يكون نصا لا يحتمل التاويل بل لا بد وان يكون
ظاهرا وحينئذ نقول الاحتمال الذي ينفيه العقل ليس مرادا منه ثم
ان بقي بعد انتفائه احتمال واحد تعين انه المراد بحكم الحال وان بقي احتمالان
فصاعدا فلا يخلو اما ان يدل قاطع على واحد منها او لا فان دل حمل عليه
وان لم يدل قاطع على التعيين فهل يعين بالنظر والاجتهاد دفعا للخبط
عن العقايد او كخشية الالحاد في الاسما والصفات الاول مذهب
الخلف والثاني مذهب السلف وستاتي امثلة للتنزيل عليهما واما الاجوبة
التفصيلية فقد اجيب عن اية الاستوا بانا نومن بانه تعالى مستوي على
العرش مع الحكم بانه ليس كاستوا الاجسام على الاجسام من التمكن
والمماسة والمحاذاة لها لقيام البراهين القطعية على استحالة ذلك في حقه
تعالى بل نومن بان الاستوا ثابت له تعالى بمعنى يليق به هو سبحانه اعلم به
كما جرى عليه السلف رضوان الله تعالى عليهم في المتشابه من التنزيه عما لا
يليق بجلال الله تعالى مع تفويض علم معناه الى الله سبحانه بحاصله اي حاصل
ما سبق وجوب الايمان بانه تعالى مستوي على العرش مع نفي التشبيه فاما
كون المراد انه اي الاستوا استيلاء على العرش كما جرى عليه بعض الخلف فقص

عليه حجة الاسلام في هذا الاصل فامر جايز الارادة بجوز ان يكون مراد الاية ولا
يتعين كونه المراد خلافا لما دل عليه كلام حجة الاسلام من تعينه اذ لا دليل
علي ارادته عينا فالواجب عينا ما ذكرنا من الايمان به مع نفي التشبيه واذا
خيف علي العامة لقصور افهامهم عدم فهم الاستوا اذ لم يكن بمعني الاستيلا
الا بالاتصال ونحوه من لوازم الجسمية كالمحاذاة ولا يتنفون اي ان لا ينفوا ما ذكر
من لوازم الجسمية فلا باس بصرف فهمهم الي الاستيلا صيانة لهم عن المحذور بان يذكر
لهم ان الاستوا بمعني الاستيلا فانه قد ثبت اطلاقه وارادته لغة في قوله اي
الشاعر قد استوي بشر علي العراق من غير سيف ودم مهراق وقوله
فلما علونا واستوينا عليهم جعلناهم مرعي لنسر وطاير وعلي نحو ما ذكرناه
في الاستوا علي العرش يجري كل ما ورد مما ظاهره الجسمية في الشاهد اي الحاضر
الذي ندركه كالاصبع والقدم واليد في نحو قوله تعالي يد الله فوق ايديهم
ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي وقوله صلي الله عليه وسلم ان الله
يبسط يده بالليل ليتوب مسيء النهار ويبسط يده بالنهار ليتوب مسيء
الليل حتي تطلع الشمس من مغربها وقوله صلي الله ان قلوب بني ادم كلها
بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبها كقلب واحد يصرفه كيف يشا رواها
مسلم وقوله صلي الله عليه وسلم في الحديث الصحيح الطويل يقال لجهنم هل
امتلات فتقول هل من مزيد حتي يضع رب العزة فيها قدمه فينزوي
بعضها الي بعض وتقول قط قط بعزتك ومثل هذه الالفاظ العين في
قوله تعالي ولتصنع علي عيني وقوله فانك باعيننا وقوله تجري باعيننا
فالجار والمجرور وهو قوله علي نحو خبر مقدم متعلق بمحذوف تقديره جار
كما ذكرنا وقوله كل مبتدا مؤخر وتقديم الخبر للحصر اي علي نحو ما ذكرنا لا علي غيره

وقول المصنف يجب الايمان به استيناف لبيان [illegible]

وقوله

10

وقوله يجب الايمان به استيناف لبيان ذلك النحو الذي يجري عليه الالفاظ
المذكورة كانه قيل ما النحو الذي يجري عليه الالفاظ المذكورة فاجيب بانه نحو
يجوب الايمان بها وهو كون الايمان مصحوبا بالتنزيه عما لا يليق دون تاويل
الا عند الحاجة اليه لفهم العامة كما يوضح ذلك قوله فان اليد وكذا الاصبع
وغيره كالتوجه يقال في كل منها انه صفة له تعالي لا بمعني الجارحة بل علي
وجه يليق به وهو سبحانه اعلم به ومثل ذلك ما ظاهره في استعمالنا الجارحة
كالنزول وقد تاول اليد والاصبع في بعض المواضع بالقدرة والقهر كقوله تعالي
فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء اي هو قادر علي كل شيء وكل شيء تحت
قهره وتاول الحديثان السابقان في اليد وفي الاصبع بانهما من باب التمثيل
المذكور في علم البيان فيؤول الاول بانه تعالي يقبل التوبة بالليل والنهار
الي طلوع الشمس من مغربها فلا يرد تائبا كما يبسط الواحد منا يده
للعطا اي لا خذه فلا يرد معطيا ويؤول الثاني بان قلوب العباد كلها
بالنسبة الي قدرته تعالي شيء يسير يصرفه كيف يشا كما يقلب الواحد منا
عباده الشيء اليسير بين اصبعين من اصابعه ويؤول القدم بمعني
المتقدم اي خلق يقدمون للنار يخلقهم الله تعالي في الاخرة لذلك ويؤول العين
بالبصر والوجه بالذات والنزول بنزول امره تعالي وغيره مما بسطه في
الاقتصاد واليمين في قوله صلي الله عليه وسلم الحجر اي الاسود يمين الله في الارض
علي التشريف والاكرام والمعني انه وضع في الارض للتقبيل والاستلام تشريفا
له كما شرفت اليمين واكرمت بوضعها للتقبيل دون اليسار في العادة
فاستعير لفظ اليمين للحجر لذلك اولان من قبله او استلمه فقد فعل ما يقتضي
الاقبال عليه والرضي عنه وهما لازمان عادة لتقبيل اليمين والحاصل ان لفظ

بلغ

اليمين استعير الحجر للمعنيين او لاحدهما ثم اضيف اضافة تشريف واكرام
وهذا الحديث اخرجه ابو عبيد القاسم بن سلام بلفظه وروى ابن ماجة
نحوا من معناه من حديث ابي هريرة مرفوعا ولفظه من فاوض الحجر الاسود
فانما يفاوض يد الرحمن وهذا التاويل لهذه الالفاظ لما ذكرنا من صرف فهم
العامة عن الجسمية وهو ممكن ان يراد ولا يجزم بارادته خصوصا على قول
اصحابنا يعني الماتريدية انها اي الالفاظ المذكورة من المتشابهات وحكم
المتشابه انقطاع رجاء معرفة المراد منه في هذه الدار دار التكليف والا اي
وان لا يكن ذلك بان يجزم بارادته لكانت معرفته في هذه الدار رجوعا لكان قد
علم لمن حصلت له من العباد وذلك ينافي المذهب بانا لو وقفنا على الاية على قوله
الا الله وهو قول الجمهور واعلم ان كلام امام الحرمين في الارشاد يميل الى طريق
التاويل ولكنه في الرسالة النظامية اختار طريق التفويض حيث قال
والذي نرتضيه رايا وندين الله به عقدا اتباع سلف الامة فانهم
درجوا على ترك التعرض لمعانيها وكانه رجع الى اختيار التفويض لتاخر
الرسالة ومال الشيخ عز الدين بن عبد السلام الى التاويل فقال في
بعض فتاويه طريقة التاويل بشرطها اقربها الى الحق ويعني بشرطها
ان تكون على مقتضى لسان العرب وتوسط ابن دقيق العيد فقال
يقبل التاويل اذا كان المعنى الذي اول به قريبا مفهوما من تخاطب العرب
ويتوقف فيه اذا كان بعيدا وجرى شيخنا المصنف رحمه الله على
التوسط بين ان تدعو الحاجة لمتخلل في فهم العوام وبين ان لا تدعو
الحاجة لذلك الاصل التاسع انه تعالى مرئي بالابصار في دار القرار
ووجه نظم المصنف تبعا لحجة الاسلام هذا الاصل في سلك اصول

الركن المعقود لمعرفة الذات ان نفي الجهة يتوهم انه مقتض لانتفاء الروية
فاقتضى المقام دفع هذا التوهم ببيان جواز الروية عقلا ووقوعها سمعا
فهو كالتتمة للكلام في نفي الجهة والمكان والكلام في الروية في مقامات ثلاثة
الاول في تحقيق معناها وتحرير محل النزاع بيننا وبين المعتزلة فنقول
اذا نظرنا الى الشمس مثلا فرايناها ثم اغمضنا العين فانا نعلم الشمس
عند التغميض علما جليا لكن في الحالة الاولى امر زايد وكذا اذا علمنا شيا
علما تاما جليا ثم رايناه فانا ندرك بالبديهة تفرقة بين الحالتين وهذا
الادراك المشتمل على الزيادة نسميه الروية ولا يتعلق في الدنيا الا بما بله
هو في جهة ومكان فهل يصح ان يقع بدون المقابلة والجهة والمكان ليصح
تعلقه بذات الله تعالى مع التنزه عن الجهة والمكان المقام الثاني في جوازها
عقلا والثالث في وقوعها سمعا اما المقام الثاني فقال الامدي اجمع الايمة من
اصحابنا على ان رويته تعالى في الدنيا والاخرى جايزة عقلا واختلفوا في جوازها
سمعا في الدنيا فاثبته قوم ونفاه اخرون وهل يجوز ان يرى في المنام فقيل
لا وقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه الرويا وان لم تكن رويا حقيقية ولا خلاف
عندنا انه تعالى يرى ذاته المقدسة والمعتزلة حكموا بامتناع رويته لذي
الحواس واختلفوا في رويته لذاته واما المقام الثالث فقد اطبق اهل
السنة على وقوع الروية في الاخرة واختلفوا في وقوعها في الدنيا ومقصود
المصنف كحجة الاسلام في هذا المقام الاستدلال على وقوعها في الاخرة فقد
الاستدلال عليه بالنقل ثم استدلالا بالنقل ايضا على الجواز على انه
يلزم من ثبوت الوقوع في الاخرة بدليله ثبوت الجواز ثم استدلالا بالعقل
على الجواز اما الحكم بالوقوع في الاخرة نقلا اي من جهة النقل فلقوله تعالى

بلغ مقابلة

وجوه يومئذ ناضرة اي ذات نضرة وهي تهلل الوجه وبهاؤه الى ربها
ناظرة تراه مستغرقة في مطالعة جماله بحيث تغفل عما سواه فتقديم المعمول
على هذا للحصر ويكون المعنى مكرمة بالنظر الى ربها وقوله صلى الله عليه
وسلم هل تضامون في رؤية القمر ليلة البدر ليس بينكم وبينه سحاب كذا
ترون ربكم والحديث في الصحيحين بالفاظ منها عن ابي هريرة رضي الله عنه
ان الناس قالوا يا رسول الله هل نرى ربنا فقال صلى الله عليه وسلم هل
تضارون في القمر ليلة البدر قالوا لا يا رسول الله قال فانكم ترونه كذلك
الحديث وقوله تضارون بضم التاء والراء المشددة من الضرار ومخففة من
الضير وتضامون بالميم مخففة بدل الراء كما اورده المصنف من الضيم
وهو بمعنى الضير اي هل يحصل لكم في ذلك ما تتضررون معه الرؤية بحيث تشكون
فيها واحاديث الرؤية متواترة معنى فقد وردت بطرق كثيرة عن جمع
كثير من الصحابة ذكرنا عدة منهم في حواشي شرح العقايد ولم يتعرض
المصنف ولا اصله لوقوع الرؤية في الدنيا والقايلون بوقوعها تمسكوا
لوقوعها في الجملة برؤيته صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج كما ذهب اليه
جمهور من تكلم في المسألة من الصحابة واما الجواز مطلقا فقد استدل
له المصنف كاصله نقلا بقوله ونفس بالجر عطفا على المجرور باللام اي
ولنفس سؤال موسى صلى الله الرؤية فانه يدل على جوازها اذ لا يسأل
نبي كريم من اولي العزم من الرسل الرب جل وعلا ما يستحيل عليه ارايت
المعتزلي يا ذا البصيرة اعلم بالله سبحانه من نبيه موسى عليه الصلاة
والسلام حيث علم اي المعتزلي ما يجب لله ويستحيل عليه ما لا يعلمه نبيه
وكليمه صلى الله عليه وسلم مع ان المقصود من بعثة الانبياء عليهم الصلاة

والسلام الدعوة الى العقايد الحقة والاعمال الصالحة وفي الاتيان بلفظ
نفس تنصيص على ان الاستدلال بالاية من جهة سؤال الرؤية وهو
يشير الى ان في الاية دلالة من جهة اخرى هي انها تضمنت تعليق الرؤية
باستقرار الجبل وهو امر ممكن فالرؤية المعلقة به امر ممكن فيستدل
بالاية من وجهين كما قرر في محله وقد علمت مما قررناه الى هنا جملة ما
استدل به المصنف كاصله على الوقوع وعلى الجواز نقلا واما الاستدلال
عقلا فلانه اي النظر الى الرب تعالى امر قد دل العقل على جوازه لانه غير
مؤد الى محال فوجب لهذه الدلالة ان لا يعدل عن الظاهر اي ظاهر لفظ
النظر في قوله تعالى الى ربها ناظرة اذ العدول عنه اي عن الظاهر انما
يجوز عند عدم امكانه لا مع امكانه وذلك اي كونه غير مؤد الى محال لان الرؤية
اي لان الرؤية نوع كشف وعلم للمدرك بصيغة اسم الفاعل بالمرئي يخلقه
الله تعالى اي يخلق هذا النوع من الكشف والعلم عند مقابلة الحاسة له
اي للمرئي بالعادة اي بحسب ما جرت به عادته تعالى فجاز عقلا ان تخرق هذه
العادة بان يخلق هذا القدر من العلم بعينه من غير ان ينقص منه قدر من
الادراك خلقا كاينا من غير مقابلة بين الباصرة والمرئي بجهة اي في جهة
معها اي مع تلك المقابلة مسافة خاصة بين الحاسة والمرئي الكاين في
تلك الجهة ومن غير احاطة بمجموع المرئي وقد اشار المصنف بقوله من غير
ان ينقص منه قدر من الادراك الى ان مسمى الرؤية هو الادراك المشتمل
على الزيادة على الادراك الذي هو علم جلي كما قدمناه ولهذا الاصل اذ هو
العلم الذي لا ينقص منه قدر من الادراك واشار بقوله من غير مقابلة بجهة
الى دفع قول المعتزلة كالحكماء ان من شرايط الرؤية مقابلة المرئي للباصرة

في جهة من الجهات وبقوله معها مسافة خاصة الى رد قولهم ان من شرائط
الرؤية عدم غاية البعد بحيث ينقطع ادراك الباصرة وعدم غاية القرب
فان المبصر اذا التصق بسطح البصر بطل ادراكه بالكلية ولذا لا يرى باطن
الاجفان واشار بقوله واحاطة بمجموع المرئي الى نفي كون الرؤية تستلزم
الاحاطة بالمرئي لتكون ممتنعة في حقه تعالى لانه لا يحاط به قال تعالى
ولا يحيطون به علما والحاصل انه يجوز عقلا ان يخلق القدر المذكور من العلم في
الحي على وفق مشيئته تعالى من غير مقابلة لجهة الى آخره وعبر بقوله بمجموع
تنبيها على انه اذا ثبت ان المجموع المركب من اجزاء متناهية يرى دون احاطة
فالذات المنزهة عن التركب والتناهي والحد والجهة اولى بان تنفك رؤيتها
عن الاحاطة وقد استدل المصنف لجواز الرؤية من غير مقابلة واحاطة
بوقوع امور ثلاثة الاول والثالث منها لجوازها دون مقابلة والثاني لجوازها
من غير احاطة فالاول ما تضمنه قوله كما قد يخلقه والجار والمجرور في موضع
الحال من المفعول وهو قوله هذا القدر من العلم اي جاز ان يخلقه دون ان ينقص
منه قدر من الادراك من غير مقابلة مشبها بما قد يخلقه تعالى لمن يشاء من غير
مقابلة لهذه الحاسة اي البصر اصلا كما وقع للنبي عليه الصلاة والسلام فقد
روي عنه صلى الله عليه وسلم انه قال لهم اي للصحابة المصلين معه سووا
صفوفكم فاني اراكم من وراء ظهري وهو في الصحيحين من حديث انس بلفظ اقيموا
صفوفكم فاني اراكم من وراء ظهري وللبخاري عن انس اقيمت الصلاة فاقبل
علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم بوجهه فقال اقيموا صفوفكم وتراصوا
فاني اراكم من وراء ظهري وللنسائي انه صلى الله عليه وسلم كان يقول استووا
استووا استووا فوالذي نفسي بيده اني اراكم من خلفي كما اراكم من بين يدي



نفي ايراده بلفظ روي الدالة على التمريض عند المحدثين مخالفة لقاعدتهم
والامر الثاني ما تضمنه قوله وكما انا نرى السماء اي ومشبها برؤيتنا السماء
فانا نراها ولا نحيط بها فالجار والمجرور في محل نصب حالا ثانية بناء على تعدد
الحال مع واو العطف او عطفا على الحال والامر الثالث ما تضمنه قوله
وكما يرانا الله اي بحال كون ذلك القدر من العلم المسمى بالرؤية مشبها في كونه
دون مقابلة رؤية الله ايانا فانه تعالى يرانا من غير مقابلة في جهة باتفاقنا
نحن وانتم معشر المعتزلة والرؤية نسبة خاصة بين طرفين راء ومرئي
اي بين راء ومرئي هما طرفاها اي متعلقاها فان اقتضت اي فان فرض ان
تلك النسبة تقتضي عقلا اي من جهة العقل بان يحكم العقل باقتضائها
كون احدهما اي احد طرفيها في جهة باعتبار تعلقها بان يفرض ان تعلقها لا يصح
عقلا الا كذلك اقتضت كون طرفها الآخر كذلك اي في جهة لاشتراكهما في التعلق
فاذا ثبت بوفاق الخصم عدم لزوم ذلك اي انه لا يلزم عقلا توقف صحة التعلق
على الكون في الجهة في احدهما اي احد طرفيها لزم في الطرف الآخر مثله لاشتراكهما
في التعلق فكان الثابت عقلا بوفاقهما نقيض ما فرض فثبت انتفاء ما فرض وإلا
اي وان لا يكن ذلك بان فرض اللزوم في احد الطرفين وعدمه في الآخر فتحكم اي
فهو تحكم محض ويقال في الاستدلال على جواز الرؤية ايضا كما جاز ان يعلم الباري
سبحانه من غير كيفية وصورة جاز ان يرى كذلك اي من غير كيفية وصورة لما
قلنا آنفا ان الرؤية نوع علم خاص يخلقه الله تعالى في الحي غير مشروط بمقابلة
ولا غيرها مما ذكر وقوله وحصول المسافة والمقابلة الى آخره جواب سؤال تقريره
ان الرؤية في الشاهد لا تنفك عن حصول المقابلة في الجهة والمسافة بين الرائي والمرئي
وحصول الاحاطة اي احاطة الرائي ببعض المرئيات وحصول ادراك الصورة

اي صورة المرئي فليكن في الغائب كذلك وانه باطل لتنزه الباري تعالى عن ذلك
فانتفت الرؤية في حقه لانتفاء لازمها وتقرير الجواب منع الملازمة وسنده ان
حصول المسافة والمقابلة والاحاطة والصورة ثمة اي هناك يعني في الرؤية في
الشاهد لاتفاق كون بعض المرئيات كذلك اي يتصف بالمقابلة على المسافة المخصوصة
وبالاحاطة به وبالصورة لكونه جسما لا لكونها اي الامور المذكورة معلولا عقليا
لهذا النوع من العلم المسمى رؤية لثبوته اي ذلك النوع المسمى رؤية مع انتفائها
اي مع الامور المذكورة على ما بيناه بالاستدلال السابق والمعلول لا ينتفي مع انتفاء
ثبوت علته والا لم تكن علة له والله اعلم الاصل العاشر العلم بانه تعالى واحد لا
شريك له اعلم ان المصنف ذكر اولا ان الركن الاول ينحصر في عشرة اصول وهي العلم
بامور عشرة ومقتضى التطبيق بين اجماله وتفصيله ان يصدر كل اصل منها بلفظ
العلم كما صنع حجة الاسلام ولعل اقتصار المصنف على الترجمة بالعلم في الاصل
الاول والاصل العاشر دون الثمانية التي بينهما ايثار للاختصار ولعلنا نكلم على
التصريح بذلك في محل الاجمال مع الاشعار اولا والاخبار ثانيا بان المقصود العلم فان قلت
لم اخر المصنف اصل التوحيد مع انه المقصود الاهم الذي دعا اليه الانبياء
عليهم الصلاة والسلام قلت لما كان التوحيد هو اعتقاد الوحدانية
في الذات والصفات والافعال وكان ما تقدم من الوجود والقدم وسائر ما
عقد له الاصول السابقة اوصافا للباري سبحانه كل منها من متعلقات التوحيد
اقتضى ذلك تقديمها ليعلم ما توحدت به ذاته تعالى عن سائر الذوات من الازلية
والابدية والتعالي عن الجسمية والجوهرية والعرضية فان قلت فلم لم يقدم
التوحيد على الكلام في الاستواء والرؤية قلت لان الكلام في ذلك تتمة للكلام على
نفي الجسمية ونحوها واعلم ايضا ان الوحدة تطلق بمعنى انتفاء قبول الانقسام

١٩

وبمعنى انتفاء الشبيه والباري تعالى واحد بكل من المعنيين ايضا اما
الاول فلتعاليه عن الوصف بالكمية والتركب من الاجزاء والحد والمقدار
واما الثاني فحاصله انتفاء المشابه له تعالى بوجه من الوجوه حتى يستحيل ان
يوجد واجبان فاكثر وهذه الاستحالة هي التي عقد هذا الاصل لاثباتها بالدليل
استدل لاثباتها الامام الحجة حجة الاسلام الغزالي بقوله تعالى لو كان فيهما
آلهة الا الله لفسدتا فقال وبرهانه نساق الاية ثم قال وبيانه اي بيان
البرهان وهو الاية فيرجع الضمير في عبارة الحجة البرهان وهو الاية وفي عبارة
المصنف هو قوله تعالى الى اخره وهو الاية فالمعنى فيهما واحد والمراد على كل
منهما بيان وجه دلالتها وبرهانه لو كانا اثنين يعني لو فرض وجود اثنين كل منهما
متصف بصفات الالوهية التي منها الارادة وتمام القدرة واراد احدهما امرا
فالثاني ان كان مضطرا الى مساعدته كان هذا الثاني مقهورا عاجزا ولم يكن
الها قادرا وان كان قادرا على مخالفته ومدافعته كان الثاني قويا قاهرا والاول
ضعيفا قاصرا فلم يكن الها قاهرا انتهى وفي نسخ الاحياء هنا قادرا بدل قاهرا وهذا
الذي ذكره حجة الاسلام ابتداء لتقرير برهان التوحيد لا للزوم الفساد المذكور
في الاية فليس بيانا للاية وانما بيانها بيان لزوم الفساد على تقدير التعدد ولك
ان تقول بل ما ذكره الحجة بيان للاية وتقرير لدلالتها برهان التوحيد المعروف
برهان التمانع بناء على ما في الاية من الاشارة اليه كما سيأتي التنبيه عليه في كلام
العلامة العلاء البخاري وانما يكون ابتداء التقرير بالنظر الى عبارة الاية فان معناها
لزوم الفساد بتقدير التعدد وها نحن نشرع فنقول الكلام في اثبات التوحيد
اما ان يكون مع الملي او مع غيره وهل المراد بالملي من اتبع ملة نبي من الانبياء وهو
معناه المشهور او المراد به من اعتقد حقية ملة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم الملائم

مراد بالملي

بلغ مقابلة

الكلام المصنف هو الثاني فاما الملي فيلزمه القطع بوقوع فساد هذا النظام على
التقدير المشار اليه في الاية اي تقدير تعدد الاله اذ هو بمعنى الملي قاطع بان
الله تعالى اخبر بوقوعه مع التعدد وما اخبر تعالى بوقوعه فهو واقع لا محالة
لاستحالة الخلف في خبره تعالى واما غيره اي غير الملي فيلزمه ذلك ايضا اي يلزمه
القطع بوقوع فساد هذا النظام بتقدير التعدد جبرا اي من جهة الجبر اي القهر
له بحاجة ثبوت الملة اي كونها حقا فان المعجزات الباهرة التي منها القران الكريم
الباقي باعجازه على وجه الدهر دالة قائمة على حقية الملة قاهرة للخصم لا يستطيع
ردها ثم ذاك والاشارة الى اخبار الله تعالى بوقوع الفساد بتقدير التعدد اي
بالحاجة بمجموع امرين ثبوت الملة ثم اخبار الله تعالى بوقوع الفساد بتقدير
التعدد الثابت بالملة وقوله او على عطف على قوله جبرا اي او القطع بوقوع
الفساد بتقدير التعدد لا من جهة علم توجبه العادة والعلوم العادية تحصل
بها القطع كالعلم حال الغيبة عن جبل عهدناه حجرا انه اي بانه حجر الان اي حال
غيبتنا عنه لم ينقلب ذهبا مثلا فهي اي العلوم المستندة الى العادة داخلة
في مسمى العلم الماخوذ فيه عدم احتمال النقيض فقوله والعلوم مبتدا و
خبره قوله داخلة ولذا اي ولدخول العلم العادي في مسمى العلم اجيب عن ايراد
خروجه عن تعريف العلم بانه صفة توجب لمحلها تمييزا لا يحتمل متعلقه نقيض ذلك
التمييز فانه قد اورد على تعريف العلم بذلك انه غير منعكس لانه تخرج عنه العلوم
العادية وهي المستندة الى العادة كالعلم بحجرية الجبل في المثال السابق لاحتماله
النقيض بجواز خرق العادة مع انه اي العلم العادي علم اي داخل في مسمى العلم ومعدود
من اقسامه وقوله بان الاحتمال متعلق بقوله اجيب اي اجيب عن الايراد المذكور
بان احتمال النقيض فيه اي في العلم العادي بمعنى انه لو فرض العقل خلافه لم يكن

بلغ

ذلك الغرض فرض محال لان تلك الامور العادية ممكنة في ذواتها والممكن لا
يستلزم فرض شيء من طرفيه محالا وذلك الاحتمال بهذا المعنى لا يوجب عدم
الجزم المطابق للواقع بان الواقع الان خلاف ذلك الممكن فرضه لان الاحتمال
المنافي لهذا الجزم هو ان يكون متعلق التمييز محتملا لان يحكم فيه المميز بنقيضه
في الحال كما في الظن والوهم والشك او في المال كما في الجهل المركب والتقليد ومنشا ضعف ذلك
التمييز اما لعدم الجزم او لعدم المطابقة او لعدم استناده الى موجب وهذا
الاحتمال هو المراد في التعريف لا الاحتمال بالمعنى الاول فاثبتوا فيه اي في العلم
العادي ثبوت الجزم والمطابقة للواقع والموجب واعني بالموجب العادة المقتضية
التي لم يوجد تخلفها وهي احد اقسام الموجب في قولهم في تعريف العلم انه حكم
الذهن الجازم المطابق للواقع لموجب اذ الموجب الذي يستند اليه الجزم اما
حس او عقل او عادة وذلك اي ما ثبت فيه الجزم والمطابقة والموجب هو معنى
العلم القطعي بان الواقع كذا فيحصل اي فبسبب العادة التي لم يوجد تخلفها
يحصل لنا العلم القطعي بان الواقع الفساد على تقدير تعدد الالهة لان العادة
المستمرة التي لم يعهد قط اختلالها في ملكين متعددين في مدينة واحدة عدم
الاقامة على موافقة كل للاخر في كل جليل وحقير من الامور بل تابى نفس كل منهما
دوام الموافقة وتطلب الانفراد بالمملكة والقهر للاخر فكيف بالالهين والاله اي
والحال ان الاله يوصف باقصى غايات التكبر كيف لا تطلب نفسه الانفراد بالملك
والعلو على الاخر كما اخبر الله سبحانه بقوله ولعلا بعضهم على بعض هذا امر اذا
تومل لا تكاد النفس تخطر للمتامل نقيضه اصلا فضلا عن اخطار فرضه اي
فرض النقيض مع الجزم بان الواقع هو الطرف الاخر وعلى هذا التقدير هو علم قطعي
لا تردد فيه بوجه وانما غلط من قال الغير هنا بان قال ان الاية حجة اقناعية من قبل

اي من جهة انه اذا الخطر بباله النقيض اعني ذ وامر اتفاقيه المجد مستحيلا في ه
العقل وينبغي ما ذكرناه مما مرآ نفا من انه لم يوجد في مفهوم العلم القطعي استحالة
النقيض بل الماخوذ فيه مجرد الجزم الكاين عن موجب بان الطرف الآخر المقابل
للنقيض هو الواقع وان كان نقيضه لم يستحل وقوعه وبهذا يظهر ان الاية حجة
برهانية تحقيقية لا اقناعية والله سبحانه الموفق للصواب وعن ظهور دخوله
في العلم بما ذكرنا اي بسبب ما قررناه انفا نشا ان كون بعض الناس القايل بان الملازمة
اقناعية او ظنية ونحوه فان بعض معاصري المولى سعد الدين وهو الشيخ عبد اللطيف
الكرماني قد تصدر منه تشنيع بليغ على قوله في شرح العقايد ان الاية حجة
اقناعية والملازمة عادية اى لا عقلية والمعتبر في البرهان الملازمة العقلية
واستند هذا المعاصر في تشنيعه الى ان صاحب التبصرة كفر ابا هاشم بقدحه
في دلالة الاية وما تقدم من كلام شيخنا المصنف يفيد منع كون الملازمة
العادية غير معتبرة في البرهان ودعوى اعتبارها ووجهه ان المقصود من
البرهان حصول العلم بالمدلول والملازمة العادية تحصله واعلم ان العلامة
المحقق الزاهد علا الدين محمد بن محمد بن محمد البخاري الحنفي تلميذ المولى سعد الدين
قدس الله تعالى سرهما قد اجاب عن الاعتراض والتكفير بما رايت ان اسوقه
بلفظه لاشتماله على فوايد قال رحمه الله تعالى الافاضة في الجواب على وجه
يرشد الى الصواب يتوقف على ما اورده الامام حجة الاسلام رضي الله
عنه اى في كتابه الاقتصاد في علم الاعتقاد مما حاصله ان الادلة على
وجود الصانع وتوحيده تجري مجرى الادوية التي يعالج بها مرض القلب
والطبيب اذ لم يكن حاذقا مستعملا للادوية على قدر قوة الطبيعة وضعفها
كان افساده اكثر من اصلاحه كذلك الارشاد بالادلة الى الهداية اذا لم يكن على



قدر ادراك العقول لان الافساد للعقايد بالادلة اكثر من اصلاحها وحينئذ يجب
ان لا يكون الارشاد لكل احد على وتيرة واحدة فالمومن المصدق سماعا او
تقليدا لا ينبغي ان يحرك عقيدته بتحرير الادلة فان النبي صلى الله عليه وسلم
لم يطالب العرب في مخاطبته اياهم باكثر من التصديق ولم يفرق بين ان يكون
ذلك بايمان وعقد تقليدي او بيقين برهاني والجاني الغليظ الضعيف
العقل الجامد على التقليد المصر على الباطل لا ينفع الحجة والبرهان وانما ينفع
مع السيف والسنان والشاكون الذين فيهم نوع ذكاء ولا تصل عقولهم
الى فهم البرهان العقلي المفيد للقطع واليقين ينبغي ان يتلطف في معالجتهم
بما امكن من الكلام المقنع المقبول عندهم لا بالادلة اليقينية البرهانية
لقصور عقولهم عن ادراكها لان الاهتدا بنور العقل المجرد عن الامور العادية
لا يخص الله تعالى به الا الاحاد من عباده والغالب على الخلق القصور
والجهل فهم لقصورهم كالخفافيش بل تضرهم الادلة القطعية البرهانية م
لا بد كون براهين العقول كما لا تدرك نور الشمس ابصار كما تضر رياح ح
الورد الجعل وفي مثل هذا قيل
فمن منح الجهال علما اضاعه
ومن منع المستوجبين فقد ظلم
واما الفطن الذي لا يقنعه الكلام الخطابي
فيجب المحاجة معه بالدليل القطعي البرهاني اذا تمهد هذا فنقول لا يخفى ان
التكليف بالتصديق بوجود الصانع وبتوحيده يشمل الكافة من العامة والخاصة
وان النبي صلى الله عليه وسلم مامور بالدعوة للناس اجمعين وبالمحاجة مع المشركين
الذين عامتهم عن ادراك الادلة القطعية البرهانية قاصرون ولا يجدي معهم
الا الادلة الخطابية على الامور العادية والمقبولة التي الفوها وحسبوا انها
قطعية وان القرآن العظيم مشتمل على الادلة العقلية البرهانية التي لا يعقلها

الا العالمون و قليل ما هم بطريق الاشارة على ما بينه الامام الرازي في عدة ايات
القران وعلى الادلة الخطابية النافعة مع العامة لوصول عقولهم الى ادراكها
بطريق العبارة تكميلا للحجة على الخاصة و العامة على ما يشير ذلك قوله
ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين و قد اشتمل عليهما واشارة قوله تعالى لو كان
فيهما الهة الا الله لفسدتا اما الدليل الخطابي المدلول عليه بطريق العبارة
فهو لزوم فساد السموات والارض لخروجهما عن النظام المحسوس عند تعدد الالهة
ولا يخفى ان لزوم فسادهما انما يكون على تقدير لزوم الاختلاف ومن البين ان
الاختلاف ليس بلازم قطعا لامكان الاتفاق فلزوم الفساد لزوم عادي وقد
اشار اليه الامام الرازي حيث قال اجرى الله تعالى الممكن مجرى الواقع بناء على
الظاهر ولا يخفى على ذوي العقول السليمة ان لا يكون في نفس الامر لازما قطعيا
لا يصير بجعل الجاعل وتسميته اياه برهانا زعما ان تسميته قطعيا و برهانا صلابة
في الدين ونصرة للاسلام والمسلمين هيهات هيهات فان ذلك يدعو الى الطعن
الطاعنين ونصرة الدين لا يحتاج الى ادعاء ما ليس بقطعي قطعيا لاشتمال القران
على الادلة القطعية التي لا يعقلها الا العالمون بطريق الاشارة النافعة للخاصة
وعلى الادلة الخطابية النافعة للعامة بطريق العبارة واما البرهان القطعي
المدلول عليه بطريق الاشارة فهو برهان التمانع القطعي باجماع المتكلمين المستلزم
لكون مقدور بين قادرين ولعجزهما او عجز احدهما على ما بين في علم الكلام وكلاهما
محالان عقلا كما بين فيه ايضا لا التمانع الذي تدل عليه الاية بطريق العبارة
بل التمانع قد يكون برهانيا و قد يكون خطابيا ولا ينبغي ان يتوهم ان كل تمانع
عند المتكلمين برهان وقطعية لزوم الفساد المدلول عليه بالاشارة لا تنافي
خطابية لزوم الفساد المدلول عليه بالعبارة لان الفساد المدلول بالاشارة

هو كون

مطلب اجرى الله تعالى الممكن مجرى الواقع

هو كون مقدور بين قادرين وعجز العين المفروضين او عجز احدهما والفساد
المدلول عليه بالعبارة هو خروج السموات والارض عن النظام المحسوس
فاي لاحدهما على الاخر وحينئذ لا ينبغي ان يتوهم انه يلزم من انتفاء جواز
الاتفاق على تقدير الفساد المدلول عليه بطريق الاشارة بناء على انه يستلزم
امتناع تعدد الالهة عقلا فيلزم منه انتفاء جواز الاتفاق انه فرع امكان
التعدد وانتفاء جواز الاتفاق على طريق الفساد المدلول عليه بطريق العبارة
لعدم استلزامه امتناع التعدد عقلا وانما يستلزم عادة والاستلزام
العادي لا ينافي عدم الاستلزام العقلي فليتامل ثم ذكر بقية الجواب وضمنه
التعجب من تكفير صاحب التبصرة لمن قال ان دلالة الاية ظنية ونحو ذلك ولا
يخفى بعد معرفة ما قررناه من كلام شيخنا وجه رد قول هذا المجيب ان
الاية دليل خطابي اي ظني واعلم انه قد وقع للمولى سعد الدين التفتازاني في
شرح العقائد ما ينافي بظاهره كلامه في اوائله ويوافق كلام شيخنا فانه
قال في الكلام على المعجزة ما نصه وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق
جري العادة بان الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة الى اخر
كلامه وهو مبسوط واضح والله تعالى ولي الهداية والتوفيق الركن الثاني
العلم بصفات الله تعالى ومداره على عشرة اصول لحاصل ستة منها العلم
بانه تعالى قادر عالم حي مريد وهذه الاصول الستة هي في ترتيب حجة
الاسلام الاربعة الاولى والثامن والتاسع فانه عقد الاصل الاول للعلم
بانه تعالى قادر والثاني للعلم بانه تعالى عالم والثالث للعلم بكونه تعالى حيا
والرابع للعلم بكونه تعالى مريدا وعقد الاصل الثامن لبيان علمه تعالى قديم
والتاسع لبيان ارادته تعالى قديمة وقد قرر للمصنف ما تضمنه الاصل ن

الاولان بقوله لما ثبت واحدانيته فى الالوهية وتقدس ثبت اسناد
كل الحوادث اليه تعالى والالوهية الاتصاف بالصفات التى لاجلها استحق ان
يكون معبودًا وهى صفاته التى تجد بها سبحانه فلا شريك له فى شى منها وتسمى
خواص الالوهية ومنها الايجاد من العدم وتدبير العالم والغنى المطلق عن
الموجب والموجد فى الذات وفى كل من الصفات فثبت افتقار الحوادث فى
وجودها اليه فكل حادث من السموات وحركاتها بكواكبها الثابتة وحركات كوا
كبها السيارة على النظام الذى لا اختلال فيه والارضين وما فيها وما عليها
من نبات وحيوان وجماد وما بينهما من السحاب المسخر ونحوه كل ذلك مستند فى
وجوده الى البارى سبحانه وهو الثانى ان هذه الحوادث مشاهد لنا
منها كمال الاحسان فى ايجادها من اتقان صنعها وترتيب خلقها وما هدى
اليه الحيوانات من مصالحها واعطيته من الالات لها على مقتضى الحكمة
البالغة البارعة التى يطلع على طرف منها علم التشريح ومنافع خلقه الا نسان
واعضائه وقد سرت على ذلك مجلدات ويستلزم ذلك اى اسناد وجو
ها اليه تعالى جمال الاحسان فى ايجادها قدرته تعالى اى ثبوت صفة القدرة
له وهى صفة تؤثر على وفق الارادة ويستلزم ذلك ايضا علمه تعالى بافعاله
ووجوده والعلم بهذا الاستلزام فيهما ضرورى ولكن ينبه عليه بان من
راى خطا حسنا يتضمن الفاظا عذبة رشيقة تدل على معانى دقيقة علم بالضرورة
ان كاتب المنتهى لعالم بتاليف الكلام والكتابة قادر عليهما وينضم الى هذا
اى الى ثبوت العلم له تعالى بدليله السابق انه هو الموجد لافعال المخلوقات
كما سياتى بيانه فى الاصل الاول من الركن الثالث فيلزمه اى يلزم ما ذكر من
المنضم والمنضم اليه علمه بكل جزئى جزئى خلافا للفلاسفة فى قولهم انه تعالى

يعلم الكليات

تنبيهات ٣

يعلم الكليات وانه انما يعلم الجزئيات على وجه كلى لا على وجه الجزئى وهو باطل
اذ كيف يوجد ما لا يعلمه وقد ارشد الى هذا الطريق قوله تعالى الا يعلم من خلق و
سنبين معنى صفة العلم فى حقه تعالى وههنا تنبيهات ثلاثة احدها ان فى
قوله وهو مشاهد لنا منها كمال الاحسان تنبيها على ان حكمنا بانها كذلك هو
بحسب ما نشاهده بابصارنا وبصائرنا بان ندركه بعقولنا ونصل اليه افهامنا
حتى نقضى بانه غاية الاحسان عندها لا بمعنى انه لا يمكن فى مقدورات البارى تعالى
ما هو ابدع منها كما هو طريق الفلاسفة لان العقيدة ان كلا من مقدوراته ومعلوماته
لا تتناهى كما صرح بذلك حجة الاسلام فى العقيدة المعروفة بترجمة عقيدة
اهل السنة والجماعة من كتاب الاحيا وتكرر فى الاحيا فما وقع فى بعض كتب الاحيا
ككتاب التوكل بما يدل على خلاف ذلك فانه والله اعلم صدر عن ذهول عن ابتنا
على طريق الفلاسفة وقد انكره الائمة فى عصر حجة الاسلام وبعده ونقل انكاره
عن الائمة الحافظ الذهبى فى تاريخ الاسلام الثانى ان معنى كونه تعالى قادرًا
انه يصح منه ايجاد العالم وتركه كما يدل عليه ما قدمناه من ان القدرة صفة
تؤثر على وفق الارادة فليس شى من ايجاد العالم وتركه لازمًا لذاته بحيث يستحيل
انفكاكه عنه الى هذا ذهب المليون وقد انكرت الفلاسفة القدرة بهذا المعنى
فقالوا ايجاده العالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه وليس
هذا خلافا منهم فى تفسير القادر بانه الذى ان شاء فعل وان شاء لم يفعل الا انهم
زعموا ان مشيته الذى هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم سائر الصفات
الكمالية لتوهمهم ان ذلك وصف كمال الثالث ان متعلق العلم اعم من تعلق القدرة
لان العلم يتعلق بالواجب والممكن والممتنع والقدرة انما تتعلق بالممكن دون الواجب
والممتنع هذا تقرير ما تضمنه الاصلان الاولان واما ما تضمنه الاصل الثالث

٢٤

فقد قرره بقوله والعلم والقدرة اى الاتصاف بهما بلا حياة اى بلا اتصاف
بها محال اى وليس معنى الحياة فى حقه تعالى ما يقول الطبيعى من قوة الحس
ولا قوة التغذية ولا القوى التابعة للاعتدال النوعى التى تفيض عنها
سائر القوى الحيوانية ولا ما يقول الحكما وابو الحسين البصرى من ان معنى حياته
تعالى كونه يصح ان يعلم ويقدر بل هى صفة حقيقية قائمة بالذات تقتضى
صحة العلم والقدرة والارادة ولا يخفى بما سبق تنزيهها عن كونها كيفية او
عرضا وكذلك كل صفة من صفات ذاته تعالى وتقدس ثم قال لاثبات صفة الارادة
وهى ما تضمنه الاصل الرابع كل صادر عنه تعالى من الممكنات فى وقت من
الاوقات كان من الممكن صدور ضده فيه اى صدور ضد ذلك الصادر
بدله فى ذلك الوقت او صدوره هو اى ذلك الصادر بعينه فى وقت
اخر قبل ذلك الوقت الذى صدر فيه او بعده فتخصيصه بذلك الوقت اى
بصدوره فيه دون ذلك الممكن الاخر ودون ما قبل ذلك الوقت وما بعده
لابد من كونه بصرف القدرة المناسبة للضدين والوقتين مناسبة
كائنة على السواء عن ايجاده متعلق بقوله بصرف اى لابد من كون ذلك
التخصيص بمعنى بصرف القدرة عن ايجاد ذلك الممكن فى غير ذلك الوقت
او ايجاد غيره اى غير ذلك الممكن بدله فى ذلك الوقت فالعطف فى قوله
او غيره على الضمير المجرور وهو الها فى ايجاده دون اعادة الجار وقوله الى
تخصيصه متعلق بصرف ايضا اى لمعنى بصرف عن ايجاد ذلك الممكن فى غير
ذلك الوقت او ايجاد غيره فيه الى تخصيص ذلك الممكن دون غيره بذلك
الوقت المخصوص ولا معنى للارادة الا ذلك المعنى المخصص فهو اى ذلك المعنى
الذى عنيناه بالارادة صفة حقيقية وجودية قائمة بذاته يوجب تخصيص

المقدور

نبه على ما تضمنه الاصل الرابع

المقدور دون غيره بخصوص وقت ايجاده دون ما قبله وما بعده من الاوقات
وكل من العلم والارادة قديم وهذا ما تضمنه الاصلان الثامن والتاسع ونبه
عليه المصنف بقوله والعلم متعلق ازلا بذلك التخصيص الذى اوجبته الارادة
وهو كما مر آنفا تخصيص المقدور بخصوص وقت ايجاده كما ان الارادة فى الازل
متعلقة بتخصيص الحوادث باوقاتها ولا يتغير العلم والارادة بوجود المعلوم
والمراد كما نبه عليه قوله لم يحدث له تعالى علم بحدوث الحادث اى
بسبب حدوثه ولا حدوث له تعالى ارادة بحسب كل مراده وما زعمه جهم بن
صفوان وهشام بن الحكم من ان علمه تعالى بان هذا قد وجد وذاك قد عدم
حادث وما زعمه الكرامية من ان ارادته تعالى حادثة قائمة بذاته كل منهما باطل
لبطلان كونه تعالى محلا للحوادث وقد مر تقريره وحدوث الارادة باطل ايضا
للزوم افتقار الارادة الحادثة الى ارادة اخرى وافتقار هذه الاخرى الى
ثالثة ويتسلسل هذا الافتقار اذ لا يمكن حدوث بعض الارادات بلا ارادة
تخصيصها بخصوص وقت ايجادها مع ان المقتضى لثبوت صفة الارادة ذلك
الخصوص وهو يعنى الخصوص ملازم للحدوث لا ينفك عنه لما مر من انه لابد
لكل حادث من مخصوص له بخصوص وقت ايجاده والغرض ان تلك الارادة
حادثة بزعم الخصم فلا بد لها من ارادة تخصصها فيلزم التسلسل المحال وايضا
الحوج لتجدد العلم بتجدد المعلوم عزوب العلم اى ذهابه بالغفلة عنه فلو فرض
عدم العزوب كان فرض علم بان زيدا يقدم عند كذا كعند طلوع الشمس فلم يعزب
ذلك العلم بل استمر بعينه الى قدومه عند كذا كطلوع الشمس مثلا كان قدومه معلوما
بعين ذلك العلم والله تعالى عالم بالاشيا قديما فاستحال لقدمه عزوبه لانه عدمه
وما ثبت قدمه استحال عدمه لما تبين فى صفة البقا واعلم انه يوخذ من

وعلم

قول الشيخ ان العلم متعلق ازلا بالتخصيص الذي اوجبته الارادة اف وقوع
الشيء تابع لتعلق العلم ازلا بوقوعه فان قيل هذا انعاكس لما اشتهر من قولهم
العلم تابع للوقوع قلنا لا انعاكس لان معنى قولنا ان الوقوع تابع للعلم انه وقع
الواقع على حسب ما تعلق به العلم القديم ومراد القائل بان العلم تابع للوقوع
ان العلم بوقوع الشيء في وقت معين تابع لكونه بحيث يقع فيه فالعلم بمثابة الحكاية
عنه والحكاية تابعة للمحكي وبهذا الاعتبار فالمعلوم اصل في التطابق والعلم تابع
له فيه الاصل الخامس والاصل العاشر في ترتيب حجة الاسلام جمعهما
المصنف هنا لتعلق الخامس بما ترجم له فيه وتعلق العاشر بما تضمنه كل من
الخامس ومن الامور الستة السابق ذكرها فالاصل الخامس انه تعالى سميع
بصير بلا جارحة لا حدقة ولا اذن كما انه تعالى عليم بلا دماغ وقلب لا كعلم
المخلوق المختلف في محله اهو الدماغ اذ القلب ولا كسمع المخلوق الذي هو قوة
مودعة في مقعر الصماخ يتوقف ادراكها للاصوات على حصول الهوا الموصل
لها الى الحاسة وتاثر الحاسة ولا كبصر المخلوق الذي هو قوة مودعة في العصبتين
المجوفتين الخارجتين من الدماغ بل المراد بالعلم صفة وجودية قائمة بالذات
توجب العالمية والمراد بالسمع صفة وجودية قائمة بالذات كل مبصر وان
لطف شانها ادراك كل مسموع وان خفي والمراد بالبصر صفة وجودية قائمة بالذات
شانها ادراك يرى منه تعالى خفايا الهواجس والاوهام والمراد موضع
الرؤية والهاجس ما يخطر بالبال والوهم معنا. يعني الحكم الوهم من الخطرات القلب
وجمعه اوهام ويسمع منه تعالى صوت ارجل النملة الصغيرة المسماة بالذر على
الصخرة الملسا والسمع بفتح ميمه الموضع الذي يسمع منه وثبوت صفتي
السمع فقد ورد وصفه تعالى بهما فيما لا يكاد يحصى من الكتاب والسنة وهو

كل مبصر وان لطف م

والبصر

مما علم ضرورة من دين محمد صلى الله عليه وسلم فلا حاجة بنا الى الاستدلال
عليه كسائر ضروريات الدين ومع ذلك فقد استدل عليه المصنف كاصله بقوله
لانهما صفتا كمال وقد اتصف بهما المخلوق وهو تعالى الاحق بالاتصاف بهما
من المخلوق والا لزم ان يكون للمخلوق من صفات الكمال ما ليس للخالق وقال تعالى
وتلك حجتنا اتيناها ابراهيم على قومه وقد الزم ابراهيم عليه الصلاة والسلام
اباه اذ الحجة بقوله يا ابت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر فافاد ان عدمهما
اي عدم السمع والبصر نقص لا يليق بالمعبود وكان اللائق ان يحذف المصنف
قوله من المخلوق لان افعل التفضيل المقترن بال يمتنع الاتيان معه بمن كما تقرر في
العربية وهل السمع والبصر صفتان زائدتان على العلم او راجعتان اليه ذهب الجمهور من
اهل السنة الى الاول وذهب فلاسفة الاسلام وابو الحسن البصري والكعبي الى
الثاني وهو الذي عول عليه المصنف لكنه عبر بالصفة على طريق اهل السنة فقال
واعلم انهما يعني صفتي السمع والبصر يرجعان الى صفة العلم وليستا زائدتين
لما قدمنا في الكلام على رؤية البارى تعالى من ان الرؤية نوع علم ونقول هنا
السمع كذلك وههنا تحقيق وهو انهما وان رجعا صفة العلم بمعنى الادراك
فاثبات صفة العلم اجمالا لا يغني عن العقيدة على اثباتهما تفصيلا لنصهما الوا
في الكتاب والسنة لانا متعبدون بما ورد فيهما وقد مر ان الرؤية تشتمل على مزيد
ادراك والسمع مثلها والى هذا التحقيق يشير قول المصنف ان الرؤية نوع علم والسمع كذلك
مع قوله بعد ذلك سميع بصير بصفة تسمى بصرا ففي ذلك تنبيه على انه لا بد من
الايمان بهذين النوعين تفصيلا والاولى كما في شرح المواقف بناء على انهما صفتان
زائدتان على العلم ان يقال لما ورد النقل بهما امنا بذلك وعرفنا انهما لا يكونان بالالتين
المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما وهنا انتهى الكلام في الاصل الخامس

ردين

وقد شرع المصنف في الاصل العاشر وهو ان له تعالى صفات زايدة على ذاته فقال ثم انه
تعالى سميع بسمع وبصير ببصر بصفة تسمى بصرا او عبر في البصر خاصة بذلك دفعا لسبق
الوهم الى العين من اطلاق البصر وكذا عليم بعلم وقدير بقدرة مريد بارادة وحي
بحياة خلافا للفلاسفة والشيعة في نفيهم الصفات الزايدة على الذات واسنادهم
ثمرات هذه الصفات الى الذات وللمعتزلة في نفيهم زيادة صفة العلم وصفتي السمع
والبصر وقولهم عالم بذاته لا بصفة زايدة وسميع بذاته كذلك وبصير بذاته كذلك
وانما اثبتنا الصفات زايدة على مفهوم الذات لانه تعالى اطلق على نفسه هذه الاسما
في كتابه وعلى لسان نبيه خطابا لمن هو من اهل اللغة والمفهوم في اللغة من عليم ذات
علم ومن قدير ذات له قدرة وكذا سائر الاوصاف المشتقة تدل على ذات ووصف
ثابت لتلك الذات بل يستحيل عندهم اي عند اهل اللغة عليم بلا علم لاستحالته اي
لاستحالة علم بلا معلوم او كاستحالة علم بلا معلوم فلا يجوز صرفه عنه اي عن معناه
لغة الا لقاطع عقلي يوجب نفيه اي نفي معناه لغة ولم يوجد فيه اي في ايجاب
نفي المعنى اللغوي ما يصلح شبهة فضلا عن وجود دليل واعلم انا وان اثبتنا الصفات
زايدة على مفهوم الذات فلا نقول انها غير الذات كما لا نقول انها عين الذات
لان الغيرين هما المفهومان الذان ينفك احدهما عن الاخر في الوجود بحيث
يتصور وجود احدهما مع عدم الاخر وكل من الذات المقدسة وصفاتها
لا يتصور انفكاك احدهما عن الاخر والله اعلم الاصل السادس والاصل
السابع انه تعالى متكلم بكلام قديم ازلي باق ابدي قايم بذاته لانفرادهما وقد
عقد حجة الاسلام الاصل السادس في كونه تعالى متكلما والسابع في كون كلامه
قديما ومما يدل على المدعى وهو كونه تعالى متكلما اجماع الرسل عليهم الصلاة
والسلام فانه قد تواتر عنهم انهم كانوا ينسبون له الكلام فيقولون انه

تعالى

تعالى امر بكذا او نهى عن كذا او اخبر بكذا وكل ذلك من اقسام الكلام فيثبت
المدعى فان قيل صدق الرسل موقوف على تصديق الله اياهم اذ لا طريق الى
معرفته سواه وتصديقه تعالى اياهم اخبار عن كونهم صادقين والاخبار كلام
خاص له تعالى فقد توقف صدقهم في اثبات كلامه على كلامه تعالى وذلك دور
قلنا لا دور لان تصديقه تعالى اياهم باظهار المعجزة على وفق دعواهم فانه
يدل على صدقهم ثم يثبت الكلام بان كانت المعجزة من جنسه كالقران الذي يعلم اولا
انه معجز خارج عن طوق البشر ثم يعلم به صدق الدعوى ام لم يثبت كما اذا كانت
المعجزة شيا اخر واثبات صفة الكلام له تعالى هو على ما يليق به سبحانه كساير
الصفات فهو متكلم بكلام ليس بحرف ولا صوت هو تعالى به اي بذلك الكلام طالب
لفعل او ترك مخبر لعباده بما كان وما يكون بالنسبة الى وقت وجودهم انما انه
قديم يعني الكلام الذي هو صفة له تعالى قديم فلانه يمتنع قيام الحوادث
بذاته تعالى وقوله هو به طالب مخبر اشارة الى ان الكلام متنوع في الازل
الى امر ونهي وخبر واستخبار ونداء والاولان والرابع والخامس انواع الطلب
وتنوعه هذا لا ينافي كونه واحدا لانها ليست انواعا حقيقية انما هي انواع
اعتبارية تحصل له بحسب تعلقه بالاشياء فذلك الكلام الواحد باعتبار
تعلقه بشيء على وجه مخصوص يكون خبرا وباعتبار تعلقه بشيء اخر او على وجه
اخر يكون امرا وكذا الحال في البواقي واعلم ان كلامه النفسي لا يوصف بانه متبعض
ولا متجز ولا يوصف بانه عبري ولا سودي ولا عربي انما العبري والسودي والعربي
هو اللفظ الدال عليه ثم المخالف في صفة الكلام فرق منهم مبتدعة الحنابلة قالوا كلامه
تعالى حروف واصوات تقوم بذاته وهو قديم وبالغوا حتى قال بعضهم جهلا الجلد
والغلاف قديمان فضلا عن المصحف وهذا قول باطل بالضرورة ومنهم الكرامية

فانهم وافقوا الحنابلة في ان كلامه تعالى حروف واصوات وسلموا انه حادث لكنهم
سموا ذلك قولا له وقالوا لكن قائم بذاته لتجويزهم قيام الحوادث به تعالى عما يقولون
علوا كبيرا ومنهم المعتزلة قالوا كلامه تعالى اصوات وحروف يخلقها في
غيره كاللوح المحفوظ وجبريل والرسول وهو حادث عندهم ما الحنابلة وهذا
الذي قالته المعتزلة لا ننكره نحن بل نقول به ونسميه كلاما لفظيا ولكنا نثبت
امرا وراء ذلك وهو المعنى القائم بالنفس ونقول هو الكلام حقيقة وهو قديم قائم
بذاته وهو غير العبارات كما قدمناه اذ قد تختلف العبارات بالازمنة والامكنة
والاقوام ولا يختلف ذلك المعنى النفسي وغير العلم اذ قد يخبر الرجل بما لا يعلمه بل
يعلم خلافه او يشك فيه ولعلم ان قولنا ان العبارات تختلف باختلاف الازمنة
يوخذ منه الجواب عن سوال مشهور وهو انه قد ورد الاخبار في كلام الله تعالى
بلفظ الماضي كثيرا نحو انا ارسلنا وقال موسى وعصى فرعون والاخبار بلفظ الماضي
عما لم يوجد بعد كذب والكذب محال عليه تعالى والجواب ان اخبار الله تعالى
لا يتصف ازلا بالماضي والحال والمستقبل لعدم الزمان وانما يتصف بذلك فيما
لا يزال بحسب التعلقات فيقال قام بذات الله تعالى اخبار عن ارسال نوح مطلقا
وذلك الاخبار موجود ازلا باقيا فقبل الارسال كانت العبارة الدالة عليه انا
نرسل وبعد الارسال انا ارسلنا فالتغير في لفظ الخبر لا في الاخبار القائم بالذات وهذا
كما نقول في علمه تعالى انه قائم بذاته تعالى ازلا العلم بان نوحا مرسل وهذا
العلم باق ابدا فقبل وجوده علم انه سيوجد ويرسل وبعد وجوده علم
بذلك العلم انه وجد وارسل والتغير في المعلوم لا في العلم كما يوجد مما مر في
الكلام على العلم والارادة واعلم ان المصنف استدل على قدم الكلام على طريق
التنزل اولا مبنيا على التنزل اخر القول بقوله فكيف الى اخره فقال لو لم يمتنع قام

الحوادث به

الحوادث به وقام بذاته معنى فترددنا في قدمه معه وحدوثه
ولا معين لاحد مما وجب اثبات قدمه اي قدم ذلك المعنى لان الانسب
اي الارجح هو ان الانسب بالقديم من حيث هو قديم قدم صفاته اذ القديم
انسب من الحادث بالقديم لاتحادهما في وصف القدم ولان الاصل من صفات
القديم من حيث هو قديم عدم الحدوث فكيف لا يجب اثبات قدم المعنى
القائم بذاته اذا بطل قيام الحوادث به بالادلة المبنية في محالها فقد
وجد المقتضي لثبوت قدم المعنى القائم بذاته تعالى وهو ما ذكره من الاستدلال
مع انه لا مانع من قدم كلامه النفسي تعالى واذا ثبت وجود المقتضي و
انتفا المانع ثبت المدعى وقد بين المصنف انتفاء المانع بقوله اذ نعقل
قيام الطلب بذات الاب من ابن سيولد قبل ان يخلق له ولد حتى لو فرض
خلقه اي الولد وعلمه بما قام بابيه من ذلك الطلب بان خلق الله
تعالى له علما بما في قلب ابيه من الطلب صار ذلك الولد مامورا
به اي بذلك الطلب الذي قام بذات ابيه ودام وجوده الى وقت
علم الولد به فان قيل القائم بذات الاب العزم على الطلب وتخيله لا
نفس الطلب لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شي محال قلنا
المحال طلب تنجيزي لا معنوي قائم بذات من هو عالم بوجود المطلوب منه
واهليته وكلامنا فيه والعلم بهما كاف في اندفاع الاستحالة فليعقل
قيام الطلب الذي دل عليه قوله تعالى اخلع نعليك بذات الله
تعالى ازلا ومصير موسى عليه الصلوة والسلام مخاطبا به اي بذلك
بعد وجوده اي بعد وجود السيد موسى في خلق معرفته به اي بذلك
الطلب اذ سمع اي وقت سماع السيد موسى لذلك الكلام القديم

وسمع يتعدى باللام تارة كما جرى عليه المصنف ويتعدى بنفسه اخرى فمن
الاول سمع الله لمن حمده ومن الثاني قد سمع الله قول التي تجادلك هذا قول
امام السنة الشيخ ابي الحسن علي بن اسمعيل الاشعري اعني كون الكلام
النفسي مما يسمع فقد اختلف اهل السنة في كون الكلام النفسي مسموعا فذهب
الاشعري الى ان السماع يتعلق بكل موجود كما يتعلق الرؤية به والكلام النفسي
موجود فاسد اي قياس الاشعري سماع الكلام النفسي الذي ليس بصوت
ولا حرف على رؤية ما ليس بلون قياسا الزم به من خالفه من اهل السنة
لاتفاقهم على جواز الرؤية ووقوعها في الاخرة قال فكما عقل رؤية ما ليس
بلون ولا جسم فليعقل سماع ما ليس بصوت وهو لا يكون الا بطريق
خرق العادة كما نبه عليه القاضي ابو بكر الباقلاني واستحال الامام ابو
منصور الماتريدي سماع ما ليس بصوت وهو الذي ذهب اليه الاستاذ ابو
اسحاق الاسفرايني ولا يتحقق ما يصلح ان يكون محلا للخلاف بينهما وبين الاشعري
لانه اما ان يفرض الكلام في الاستحالة عقلا فلا تنافي انكار امكان ان
يخلق للقوة السامعة ادراك الكلام النفسي او يفرض في الاستحالة عادة
ولا ينافي انكار امكان ذلك خرقا للعادة بل قد ساق صاحب التبصرة من
من عبارة الماتريدي في كتاب التوحيد ما يقتضي جواز سماع ما ليس بصوت
ثم قال يجوز يعني الماتريدي ما ليس بصوت انتهى والخلاف انما هو في
الواقع السيد موسى فانكر الماتريدي سماع الكلام النفسي وعنده اي
الماتريدي سمع موسى عليه الصلاة والسلام صوتا دالا على كلام
الله تعالى وعند الاشعري بانه عليه الصلاة والسلام سمع الكلام النفسي
قال تعالى وكلم الله موسى تكليما وحمله الاستاذ على الحقيقي يمكن كما مر

ما فيه الخلاف بين امامي اهل السنة

ولاموجب

ولا موجب للعدول عنه وعلى هذا فاختصاص السيد موسى باسم الكليم ظاهر
وعلى ما قاله الماتريدي خص موسى به اي باسم الكليم المفهوم من قول
المصنف كلام لانه اي سماعه الصوت على وجه فيه خرق للعادة اذ هو
سماع بغير واسطة الكتاب والملك ذكره الماتريدي بمعناه في كتاب
التاويلات يوافقه ظاهر قوله تعالى نودي من شاطئ الوادي الايمن
في البقعة المباركة من الشجرة وهو اي ما ذهب اليه الماتريدي اوجه عند
المصنف قال لان المخصوص باسم السمع من العلم ما يكون ادراك صوت وادراك
ما ليس صوتا قد يخص باسم الرؤية وقد يكون له الاسم الاعم اعني العلم مطلقا
عن التقييد بمتعلق ولمن انتصر للاشعري ان يقول بل المخصوص باسم السمع من
العلم ما يكون ادراكا بالقوة المودعة في مقعر الصماخ وقد يخلق لها ادراك
ما ليس بصوت خرقا للعادة فيسمى سمعا ولا مانع من ذلك بل في كلام ابي منصور
السابق نقله عن كتاب التوحيد له ما يشهد لذلك وقد علمت مما قدمناه
انه لا يتحقق في اصل المسألة خلاف في الواقع للسيد موسى وبعد اتفاق
اهل السنة من الاشعرية والماتريدية وغيرهم على انه تعالى متكلم بكلام
النفسي هو صفة له قائمة به لم يزل تعالى متكلما به اختلفوا في انه تعالى هل
هو مكلم بصيغة الفاعل من كلم المضعف بوزن كرم لم يزل مكلما فعند الاشعري
نعم هو تعالى كذلك قال تعالى وكلم الله موسى تكليما وعن بعض اهل السنة
ونقله بعض متكلمي الحنفية عن اكثرهم اي اكثر اهل السنة او اكثر متكلمي
الحنفية لا قال المصنف وهو عندي حسن فان معنى التكليم لا يراد به
هنا نفس الخطاب الذي يتضمنه الامر والذي يتضمنه النهي لا تقتلوا ا
المشركين لا تقربوا الزنا لان معنى الطلب يتضمنه اي يتناول ذلك

الخلاف في انه مكلم

الخطاب وهو قسمان الطلب الذى يتضمنه الامر والخطاب الذى يتضمنه النهى
فلا يختلف فيه اى فى ذلك الخطاب ليس تكلما بل هو تكلم كامر اذ هو اى ذلك
الخطاب داخل فى الكلام القديم الذى به البارى تعالى متكلم وانما يراد
اى بمعنى المكلمية اسماع لمعنى اخلع نعليك مثلا ولمعنى وما تلك بيمينك
يا موسى وحاصل هذا عرف من اضافة خاصة للكلام القديم باسماع
لخصوص بلا واسطة كما قاله الاشعرى وبلا واسطة معتادة كما قاله
الماتريدى ولا شك فى انقضا هذه الاضافة بانقضا الاسماع فان
اريد به غير هذين الامرين فليبين حتى ينظر فيه والله سبحانه اعلم والتحقيق
الذى يثبته الاشعرى المكلمية بمعنى اخر غير الامرين اللذين ذكرهما المصنف
وهو مبنى على اصله لخالفه فيه غيره وبيان ذلك ان المتكلمية والمكلمية
مأخوذان من الكلام لكن باعتبارين مختلفين عند الاشعرى فالمتكلمية
ماخوذة من الكلام باعتبار قيام الكلام بذات البارى تعالى وكونه صفة له
وهذا محل وفاق واما المكلمية فماخوذة عند الاشعرى الكلام
القائم بذات الله تعالى باعتبار تعلقه لا با المكلف بناء على ما ذهب
اليه واتباعه من تعلق الخطاب ازلا بالمعدوم الذى سيوجد وشدد
ساير الطوايف النكير عليهم فى ذلك فالاشعرى قايل بالمكلمية بمعنى
تعلق الخطاب فى الازل بالمعدوم والمنكرون لهذا الاصل
ينفونها بهذا المعنى ويفسرونها بالاسما المذكورة فقد ظهر ان
المكلمية عند الاشعرى بمعنى سوى الامرين اللذين ذكرهما المصنف وبالله
التوفيق فان قيل اعترافنا على مذهب الاشعرى التعلق ينقطع بخروج
المكلف عن اهلية التكليف بموت ونحوه ولو كان قديما لما انقطع قلنا

المنقطع

المنقطع التعلق التنجيزى وهو حادث اما الازلى فلا ينقطع ولا يتغير لما
قلنا فى الكلام على الاخبار القايم بالذات من ان التغير فى اللفظ الدال عليه لا فيه
نفسه وتغير فى المعلوم لا فى العلم فانه يوخذ من ذلك ان التغير فى متعلق
الكلام وتعلقه التنجيزى لا فى التعلق المعنوى الازلى واما قيامه قسيم لقوله
اول هذا الاصل اما انه قديم اى واما قيام الكلام بذاته سبحانه وتعالى
ازلا فلانه تعالى وصف نفسه بالكلام فى قوله تعالى قلنا اهبطوا منها جميعا
وقوله وقلنا يا ادم ومواضع اخرى كثيرة والمتكلم الموصوف بالكلام لغة من
قام الكلام بنفسه لا من اوجد الحروف فى غيره كما صرح به الشاعر
وهو الاخطل فقال ان الكلام لفى الفؤاد وانما
جعل اللسان على الفؤاد دليلا فما ذهب اليه المعتزلة من ان
التكلم فى حقه تعالى ايجاد الاصوات والحروف فى جسم مخالفة للغة
من غير ضرورة بهم الى مخالفتها نعم لا شك فى اطلاق الكلام
على من قام به الحروف لغة هكذا عبارة المتن والمراد اطلاقه
فى ضمن اطلاق المتكلم والاوضح ان يقال لا شك فى اطلاق
الكلام على ما قام بالمتكلم من الحروف لغة اما مجازا واما حقيقة
وهو اى كون الاطلاق حقيقة اقرب من كونه مجازا لان المتبادر
من قولك تكلم زيد ونحوه ككلام زيد وزيد متكلم لغة اى من
جهة اللغة هو تلفظه بالحروف المنتظمة والتبادر علامة الحقيقة
فيكون الكلام حينئذ مشتركا لفظيا او مشتركا معنويا مشككا
بكسر الكاف لا متواطيا وقولنا يتعلق بقوله مشككا يعنى ان القول
بانه مشكك مبنى على ان الكلام مطلقا هو اعم من كل من الكلام

اللفظي و الكلام النفسي واما كونه متكلما فلان اللفظي اولى باطلاق
الكلام عليه لانه فيه اشهر و كونه مشتركا معنويا متكلما هو الاوجه
لان الاطلاق في كل من المعنيين يكون حقيقة مع وحدة الوضع اذا
الوضع للقدر المشترك بينهما وهو متعلق التكلم اعم من كون ذلك
المتعلق معنى نفسيا او لفظيا بخلاف الاشتراك اللفظي فان الوضع فيه
متعدد والاصل في الوضع عدم التعدد والاصل في الاطلاق الحقيقة
وليس في قوله اى الشاعر وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا
ما يوجب اى يقتضى ان اسم الكلام عندهم مجاز في اللفظي وهذا النفي
ظاهر بادنى تامل في علامة الحقيقة والمجاز اذ اللفظي يتبادر عند
اطلاق لفظ الكلام والتبادر علامة الحقيقة ولانه لا يلزم من كون
اللفظي دليلا على النفسي ان يكون اطلاق الكلام على اللفظي مجازا وكيف
كان اطلاق اسم الكلام على المعنيين سواء كان بالاشتراك المعنوي واللفظي
او للحقيقة والمجاز لابد من مفهوم التكلم من قيام المعنى الذي
هو الطلب والاخبار بنفسه ولو تلفظ لان التلفظ فرع قيام ذلك
المعنى بالنفس و فرع العلم به والفرق بين قيام ذلك المعنى وبين العلم به
وجداني لانك تجد الفرق بين طلب نفسك الشيء وعلمك بذلك الطلب
ثم هو اى ذلك المعنى بالنفس وصف كمال ينافي الآفة التي هي السكوت
الباطني والعجز عن ارادة المعنى في النفس فوجب اعتقاد انه تعالى متكلم بهذا
المعنى المسمى بالكلام النفسي بذاته المقدسة تعالى واما كونه متكلما بالمعنى
الاخر اى اللفظي وهو قيام الحروف بذاته تعالى على تقدير الاعمية اى كون الكلام
مطلقا اعم من اللفظي والنفسي فيجب نفيه عنه تعالى لامتناع قيام الحوادث به

يجب انه متكلم تعا بالكلام النفسي

تعالى

٣

تعالى والقول بان الحروف قديمة كما قال الحشوية وبعض الحنابلة مكابرة للحس
لا يلتفت اليه للاحساس بعدم السبق اى لانا ندرك بواسطة الحس عدم السبق
قبل ابيا اى قبل تمام التلفظ بالباء في بسم الله الرحمن الرحيم ونحوه من الالفاظ
المنتظمة الحروف يحس فيها بعدم الحرف الثاني من الكلمة قبل تمام التلفظ بالاول
والله ولي التوفيق والهداية الركن الثالث العلم بافعال الله تعالى ومداره
على عشرة اصول وقبل الخوض في هذا الركن نذكر مسئلة اختلف فيها مشايخ
الحنفية والاشاعرة تلك المسئلة في صفات الافعال التي يدل عليها نحو قوله
تعالى الخالق البارئ المصور ونحو الرازق والمحيي المميت والمراد بها صفات
تدل على تاثير وتلك الصفات لها اسماء غير اسم القدرة نسميها باعتبار اسما
اثارها والكل اى كل تلك الصفات يجمعها اسم التكوين بمعنى انه راجعها
تحته وصدقه على كل منها فان كان ذلك الاثر مخلوقا فالاسم الذي يدل على
تلك الصفة الخالق والصفة الخلق او كان ذلك الاثر رزقا والاسم الذي
يدل على تلك الصفة الرازق او الرزاق والصفة الترزيق او كان ذلك الاثر
حياة منه اى فالاسم الذي يدل على تلك الصفة المحيي والصفة الاحيا او
كان ذلك الاثر موتا منه اى الاسم الدال على الصفة المميت والصفة الاماتة
ورجوع الكل الى صفة واحدة هي التكوين كما ذكر المصنف هو ما عليه المحققون من
الحنفية خلافا لما جرى عليه بعض علماء ما وراء النهر منهم من ان كلا صفة حقيقية
ازلية فان في هذا تكثير للقدماء جدا فادعى متاخرو الحنفية من عهد
الشيخ ابي منصور الماتريدي وهلم الى عهد المصنف انها اى الصفات الراجعة
الى صفة التكوين صفات قديمة زائدة على الصفات المتقدمة المعدود
لها الاصول السابقة وليس في كلام ابي حنيفة واصحابه المتقدمين تصريح

و[illegible] المشايخ

ما عليه المحققون من الحنفية

بذلك سوى ما اخذوه يعني المتاخرين من قوله يعني قول ابي حنيفة
كان تعالى خالقا قبل ان يخلق ورازقا قبل ان يرزق فان هذا
صريح في قدم الخلق وقدم الرزق وسياتي من كلام ابي حنيفة تحقيق
رجوع القدم الى صفة القدرة وذكروا له اي لما ادعوه من قدم
الصفات الراجعة الى التكوين وزيادتها اوجها من الاستدلال منها وهو
عمدتهم في اثبات هذا المدعى ان البارى تعالى مكون الاشياء اي موجدها
ومنشئها اجماعا وهو اي كونه تعالى مكون الاشياء بدون صفة التكوين
التي المكونات اثارها يحصل عن تعلقها بها محال ضرورة استحالة وجود الاثر
بدون الصفة التي بها يحصل الاثر كالعالم بلا علم ولا بد ان تكون صفة التكوين
ازلية لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى وقد اجيب بان ذلك اي استحالة
وجود الاثر بدون الصفة انما يكون في الصفات الحقيقية كالعلم والقدرة ولا نسلم
ان التاثير والايجاد كذلك بل هو معنى يعقل من اضافة المؤثر الى الاثر فلا
يكون الا فيما لا يزال ولا يفتقر الا الى صفة القدرة والارادة لا الى صفة
زايدة عليهما ومنها وجوه اخرى في الاستدلال مقررة مع الاجوبة عنها
في المطولات والاشاعرة يقولون ليست صفة التكوين على فصولها اي تفاصيلها
سوى صفة القدرة باعتبار تعلقها بتعلق خاص فالتخليق هو القدرة
باعتبار تعلقها بالمخلوق والترزيق تعلقها بايصال الرزق
كذا وقع في المتن ان التخليق القدرة باعتبار تعلقها والترزيق
تعلقها ولان اللايق الجريان فيهما على منوال واحد وكذا في غيرهما من
فصول صفة التكوين كان يقال على المنوال الاول والترزيق صفة القدرة باعتبار
تعلقها بايصال الرزق وعلى المنوال الثاني التخليق تعلق القدرة

بايجاد المخلوق

بايجاد المخلوق والترزيق تعلقها بايصال الرزق وهذا هو اللايق بطريق
الاشاعرة لانهم قايلون بان صفات الافعال حادثة لانها عبارة عن تعلقات
القدرة والتعلقات حادثة وما ذكروه يعني مشايخ الحنفية في معناه اي في
معنى التكوين الذي هو لفظ جمع صفات الافعال من انها صفات تدل على
تاثير الى اخر ما سبق عنهم لا ينفي هذا الذي قاله الاشاعرة ولا يوجب كونها
اي كون صفة التكوين على فصولها صفات اخرى لا ترجع الى القدرة المتعلقة
بما ذكر من ايجاد المخلوق وايصال الرزق ونحوها والى الارادة المتعلقة بذلك
ولا يلزم في دليلهم من الاوجه التي استدلوا بها ذلك الامر من نفي ما قاله
الاشاعرة وايجاب كونها صفات اخرى واما نسبتهم ذلك للمتقدمين ففيه
نظر اذ لم يثبت التصريح به عن احد منهم فيما نعلمه بل في كلام ابي حنيفة نفسه
رضي الله عنه ما يفيد ان ذلك على ما فهم الاشاعرة من هذه الصفات على ما نقله
عنه الطحاوي قال اي الطحاوي ينقل عنه ما نصه وكما كان تعالى بصفاته
ازليا كذلك لا يزال عليها ابديا ليس منذ خلق الخلق استفاد اسم الخالق ولا باحداثه
البرية استفاد اسم البارى له معنى الربوبية ولا اي والحال انه لا مربوب
موجود ومعنى الخالق ولا اي والحال انه لا مخلوق موجود وكما انه محيي
الموتى استحق هذا الاسم قبل احيايهم كذلك استحق اسم الخالق قبل انشايهم
ذلك بانه على كل شيء قدير انتهى فقوله ذلك بانه على كل شيء قدير تعليل
وبيان لاستحقاق اسم الخالق قبل المخلوق فافاد ان معنى الخالق قبل الخلق
واستحقاق اسمه اي الاسم الذي هو الخالق في الازل بسبب قيام قدرته تعالى
عليه اي على الخلق فاسم الخالق والحال انه لا مخلوق في الازل لمن له قدرة
[illegible] هو ما يقوله الاشاعرة لا خلافه والله الموفق واعلم ان

على الفعل في الازل

اطلاق الخالق بمعنى القادر على الخلق مجاز من قبيل اطلاق ما بالقوة على
ما بالفعل وكذا الرازق ونحوه واما في قول ابي حنيفة كان خالقا قبل ان
يخلق ورازقا قبل ان يرزق فمن قبيل اطلاق المشتق قبل وجود المعنى
المشتق كما هو مقرر في مبادي اصول الفقه ٥ وقد وقع في البحر للزركشي
ان اطلاق الخالق والرازق ونحوهما في حقه قبل وجود الخلق والرزق
حقيقة وان قلنا صفات الفعل من الخلق والرزق ونحوهما حادثة انتهى
معناه ٥ وفيه بحث والتحقيق ان الاطلاق الحقيقي هو اطلاق قولنا قادر على
الخلق قادر على ايصال الرزق واما اطلاق الخالق على القادر على الخلق قبل
وجود الفعل فهو الخلق وكذا اطلاق الرازق بمعنى القادر على ايصال الرزق
قبل ايصاله فيظهر ان الكلام فيه كالكلام في تسمية الكلام في الازل خطابا
حقيقة قبل وجود المخاطب واسماعه فيجري الخلاف فيها فعلى الراجح ينبغي ان
يسمى بذلك حقيقة دقيقة بحث لان قوله وان قلنا الى اخره ممنوع عند الاشعرية
القايلين بحدوث صفات الافعال انما يلايم كلام الماتريدية القايلين بقدمها
فان قيل لو كان مجازا لصح نفيه وقولنا ليس خالقا في الازل امر مستهجن لا يقال
مثله قلنا استهجانه والكف عن اطلاقه ليس من جهة اللغة بل من جهة
الشرع ادبا وكلامنا في الاطلاق لغة ولا يخفى انه لا يقال انه تعالى اوجد
المخلوق في الازل حقيقة لانه يودي الى قدم المخلوق وهو باطل الاصل الاول
العلم بانه تعالى الخالق لا سواه فهو سبحانه الخالق لكل حادث جوهرا وعرض
على اختلاف انواعه كحركة كل شعرة وان دقت وكل اي وكذلك قدرة لكل حيوان عاقل
او غيره وكل فعل اضطراري كحركة المرتعش والنبض اي وكالنبض وهو حركة
العروق الضوارب بالبدن او اختياري كافعال الحيوانات المقصودة لهم

واتى بضمير العاقل في قوله لهم تغليبا واصله اي دليله يعني دليل العلم بانه
سبحانه الخالق لكل حادث نقلي وعقلي فالدليل من النقل قوله تعالى
الله خالق كل شيء وقوله وخلق كل شيء فقدره تقديرا وقوله تعالى
والله خلقكم وما تعملون حكاية عن قول ابراهيم عليه الصلاة والسلام
لهم حين ينحتون الاحجار بايديهم ثم يعبدونها ولا يمتنع انكاره عليهم ٥
بهذه العبارة مع جعل ما مصدرية كما ذهب اليه سيبويه اي موصولا ٥
حرفيا لا يحتاج الى عايد فيستغني عن الضمير المحذوف لو جعلت موصولا
اسميا والمعنى على المصدرية والله خلقكم وخلق عملكم ولا منافاة في ذلك ٥
الانكار كما زعمه المعتزلة فان قول المصنف ولا يمتنع انكاره الى اخره اشارة
الى سوال من طرف المعتزلة اورده صاحب الكشاف وغيره منهم والى ٥
جوابه محصل السوال ان معنى الاية انكار السيد ابراهيم عليهم عبادة
مخلوق ينحتونه بايديهم والحال ان الله تعالى خلقهم وخلق ذلك المنحوت
والمصدرية تنافي هذا الانكار اذ لا طباق بين انكار عبادة ما ينحتون و
خلق عملهم وحاصل الجواب المعارضة ببيان حصول الطباق مع المصدرية
اذ المعنى عليها اتعبدون منحوتا تصيرونه بعملكم صنما والحال ان الله تعالى
خلقكم وخلق عملكم الذي به تصيرون هذا المنحوت صنما فقد ظهر الطباق وحينئذ
اي حين ان جعلت مصدرية الاستدلال بها اي الاية ظاهر للتصريح
بان العمل وهو الفعل مخلوق او هو اي لفظ ما موصول اسمي يحتاج الى
عايد ويكون التقدير وخلق الذي تعملونه فحذف العايد المنصوب ٥
بالفعل والموصول الاسمي من ادوات العموم فيشمل في الاية نفس الحجارة
المنحوتة والافعال طاعات كانت او معاصي واعني بالفعل هنا الحاصل

بالمصدر لانا اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لله تعالى لم نرد بالفعل المعنى
المصدري الذي هو الايجاد والايقاع لما سياتي من انه امر اعتباري لا وجود له
في الخارج فلا يتعلق به الخلق بل نريد الحاصل بالمصدر وهو متعلق الايجاد
والايقاع اي ما يشاهد من الحركات والسكنات مثلا والفعل بهذا المعنى
هو متعلق التكليف كالصوم والاكل والشرب والصلاة اذ هي عبارة عن
قيام وقعود وركوع وسجود وتلاوة وذكر واهل العربية يقولون للمصدر
المفعول المطلق لانه هو المفعول بالحقيقة لانه الذي يوجده الفاعل
ويفعله وهو بناء على ارادة الحاصل بالمصدر لان الامر الاعتباري وهو الفعل
بمعنى الايجاد والايقاع لا وجود له ولا يتعلق به الخلق فوجب اجراؤها اي الاية
على عمومها للاحجار المنحوتة والافعال وبالله التوفيق هذا تقرير كلام المصنف
والتحقيق ان عملهم بمعنى الاثر الحاصل بالمصدر هو معمولهم ومعنى الموصول
وصلتها كذلك فيؤول المعنى فيهما واحدا لان التقدير في الموصولة يخلق العمل
الذي تعملونه او الشيء الذي تعملونه ودعوى عموم الاية للاعيان ممنوعة
لان الاعيان ليست معمولة للعباد بمعنى ايجادهم وانما هي معمول فيها
النحت والتصوير وغيرهما من الاعمال واطلاق قول القائل عملت الحجر صنما
مجاز والمعنى الحقيقي هو انه حوله بالنحت والتصوير الى صورة الصنم فلا ينبغي
شمول ما للاعيان بناء على انها موصول اسمي الا على القول باستعمال اللفظ في
حقيقته ومجازه والدليل من العقل على انه سبحانه الخالق لكل حادث انه تعالى
قادر
تعالى صالحة للكل اي لخلق كل حادث لا قصور لها عن شيء منه
لان المقتضي للقادرية هو الذات لوجوب استناد صفاته تعالى الى ذاته
والمصحح للمقدورية هو الامكان لان الوجوب والامتناع الذاتيين يحيلا

ما ذهب اليه اهل الحق

المقدورية ونسبة الذات الى جميع الممكنات في اقتضاء القادرية على السوا
فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت قدرته على كلها والا لزم التحكم فوجب
اضافتها اي اضافة الحوادث كلها اليه سبحانه بالخلق اي اضافة خلقها
اليه والا لزم التحكم على ما مر وهذا الاستدلال مبني على ما ذهب اليه
اهل الحق من ان المعدوم ليس بشيء وانما هو نفي محض لا امتياز فيه اصلا
ولا تخصيص قطعا فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات الى المعدومات بوجه
من الوجوه خلافا للمعتزلة ومن ان المعدوم لا مادة له ولا صورة خلافا
للحكما والا لم يمتنع اختصاص بعض الممكنات دون بعض بمقدورية تعالى
كما يقوله الخصم اذ المعتزلي يقول جاز ان تكون خصوصية بعض المعدومات
الثابتة المتميزة مانعا من تعلق القدرة والحكيم يقول جاز ان تستبعد
المادة لحدوث ممكن دون اخر وعلى هذين التقديرين لا يكون نسبة الذات
الى جميع الممكنات على السوا ولما كان هذا الاستدلال لا يخلو عن ضعف ما
لابتناء دليله على امر يختلف فيه يمنعه الخصم اشار المصنف الى ذلك
بقوله ويونسه اي يونس هذا الدليل العقلي في افعال غير العقلا اي يقويه
ويقربه بالنسبة اليها استبعاد استقلال العنكبوت والنحل بما
يصدر عنهما من غريب الشكل ولطيف الصناعة مما قد يعجز عنه بعض
العقلا من نسج العنكبوت الذي يصل في الصفاقة الى ان لا يتبين شيء
من الخيوط الواهية التي تركبت منها وبنا النحل الشمع على الشكل المسدس
الذي لا خلل في اضلاع بيوته والخلل فيها لم لقا العسل به اولا فاولا الى
ان تمتلي البيوت ثم تختم بالشمع على وجه يعمها في غاية من اللطف فكان ذلك
الصنع الغريب والفعل الواقع على غاية من الاتقان وحسن الترتيب واقعا

منه سبحانه وصادرا عنه دون تلك الحيوانات التي لا عقول لها ولا علم
بتفاصيل ما يصدر عنها ولما قرر ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى كما
مذهب اهل الحق انها مع ذلك مكسوبة للعبد خلافا للمعتزلة والفلاسفة
في زعمهم انها مخلوقة للعبد بمعنى انه المستقل بايجادها اورد تمسكهم
سوالا وجعل الاصل الثاني في كلام حجة الاسلام جوابا عنه فقال فان قيل
لا شك انه تعالى خلق للعبد قدرة على الافعال ولذا اي ولكون القدرة
مخلوقة للعبد قايمة به ندرك نحن معشر العباد العقلا تفرقة ضرورية
بطريق الوجدان بين الحركة المقدورة لنا وهي الاختيارية وبين الرعدة الضرورية
اي التي تصدر دون اختيارنا وهذا من باب الاستدلال بالسبب
على المسبب ولو قيل بان ادراكنا التفرقة المذكورة بطريق الوجدان يدل
على قيام قدرة بالعبد مخلوقة لله لكان استدلالا بالمسبب على السبب
وهو هنا ابعد لان المقام مقام اثبات قدرة للعبد بدليلها وهو ادراكنا
التفرقة المذكورة بالوجدان والقدرة ليس خاصيتها من بين الصفات
الا التاثير اي ايجاد المقدور لان القدرة صفة تؤثر على وفق الارادة ويستحيل
اجتماع مؤثرين مستقلين على اثر واحد فوجب تخصيص عمومات النصوص
السابق بعضها بما سوى افعال العباد الاختيارية فيكونون اي العباد
مستقلين بايجاد افعالهم الاختيارية بقدرهم الحادثة التي تحدث بخلق الله
تعالى اياها لهم كما هو اي ذلك الاستقلال بالايجاد راي المعتزلة والفلاسفة
بلا فرق بين الفريقين غير الفرق في كيفية حدوث القدرة وهو ان قدرة
العبد حادثة بايجاد الله تعالى باختياره تعالى عند المعتزلة لاعتقادهم
كاهل الحق انه تعالى فاعل بالاختيار لا موجب بالذات وبطريق الايجاب بالذات

عند تمام الاستعداد من المحل القابل عند الفلاسفة لاعتقادهم انه
تعالى عما يقولون موجب بالذات لا فاعل بالاختيار والا اي وان لا يكن العباد
مستقلين بايجاد افعالهم الاختيارية لعدم تخصيص النصوص كان ايجادها
بخلق الباري تعالى جبرا محضا اذ الفرض انه لا تاثير لقدرة العبد اصلا
في ايجادها واذا كان كذلك فيبطل الامر والنهي اذ لا معنى للامر بما لا
يكون فعلا للمامور ولا يدخل تحت قدرته كان يطلب من انسان خلق الحيوان
او الطيران الى السما او يطلب من الجماد المشي على الارض فالجواب من طرف
اهل السنة وهو حاصل الاصل الثاني في كلام حجة الاسلام ان الحركة مثلا
كما انها وصف للعبد مخلوقة للرب سبحانه لها ايضا نسبة الى قدرة
العبد فسميت اي الحركة باعتبار تلك النسبة اي نسبتها الى قدرة
العبد كسبا بمعنى انها مكسوبة للعبد وليس من ضرورة تعلق القدرة
بالمقدور ان يكون بالاختراع الذي هو خاصيتها اي التاثير فقط اذ قدرة
الله تعالى متعلقة في الازل بالعالم ولم يحصل الاختراع بها اذ ذاك وهي
عند الاختراع تتعلق به نوعا اخر من التعلق فبطل ان القدرة من حيث تعلقها
مختصة بايجاد المقدور بها ولم يلزم الجبر المحض كما زعم الخصم اذ كانت الحركة
المذكورة متعلق قدرة العبد داخلة في اختياره وهذا التعلق هو المسمى
عندنا بالكسب هذا حاصل ما ذكره حجة الاسلام ولما لم يوافقه المصنف
عليه قال ولقايل ان يقول قولكم معشر اهل السنة انها اي الحركة
الاختيارية تتعلق بالقدرة وحق العبارة ان يقال قولكم ان قدرة العبد تتعلق
بالحركة لا على وجه التاثير فيها وان التعلق لا على وجه التاثير هو الكسب
مجرد الفاظ لم تحصلوا لها معنى ونحن معشر اهل اللغة العربية انما نفهم من

من الكسب التحصيل وتحصيل الفعل المعدوم وليس الا ادخاله في
الوجود وهو ايجاده وقولكم بان القدرة الحادثة تتعلق بلا تاثير كتعلق
القدرة القديمة في الازل قلنا ممنوع وتحقيق المقام ان نقول معنى
ذلك التعلق الازلي للقدرة القديمة نسبة المعلوم الوقوع من مقدوراتها
اليها بانها ستاثر في ايجاده عند وقته فالباء في قوله بانها للالصاق ومتعلقها
محذوف اي معنى انها ستاثر في ايجاد ذلك المعلوم عند وقت وجوده
فالهاء في وقته عائدة للموجود المفهوم من الايجاد وذلك ان القدرة انما تؤثر
وقوع الشيء على وفق الارادة وتعلق الارادة بوقوع الشيء هو تخصيصه
اي تخصيص ذلك الوقوع بوقته دون ما قبله وما بعده من الاوقات ه
والقدرة الحادثة يستحيل فيها ذلك لانها مقارنة للفعل عندكم معشر
الاشاعرة فلم يكن تعلقها بالفعل لا على غير ما ذكرتم اما بالتاثير كما هو الظاهر
او تبينوا له اي لتعلقها بالفعل معنى محصلا ننظر فيه ليقبل ويرد ولو
سلم ما ذكرتم من ان قدرة العبد تتعلق بالفعل بلا تاثير فيه لم يكن كافيا في
ثبوت مدعاكم بما ذكرتم من وجوب استناد الحوادث كلها اليه تعالى ه
بالخلق حملا للنصوص السابق بعضها على عمومها فانما يسوغ الحمل بالعموم
اذا لم يجب تخصيصه وهو هنا واجب كما بينه بقوله فالمقتضي لوجوب
تخصيص تلك النصوص بافعال العباد اي باخراج افعال العباد الاختيارية
منها هو لزوم الجبر المحض المستلزم لبطلان الامر والنهي ولزومه اي لزوم
الجبر المحض مبني على تقدير ان لا اثر في الفعل لقدرة المكلف الذي كلف بالامر
بفعل والنهي عن فعل ولا يدفعه اي لا يدفع هذا اللزوم تعلق القدرة المكلف
بالفعل بلا تاثير فيه لبناء اللزوم على نفي اثر القدرة الحادثة ولك ان تقول

بلغ مقابلة

٢٥

قول المصنف ان الكسب لا يفهم الا التحصيل هو بحسب ما وضع له لغة
وكلامنا هنا في المعنى المسمى بالكسب بوضع اصطلاحي كما ينبئ عنه كلام
حجة الاسلام في الاقتصاد فانه لما ذكر تعلق قدرة الباري بالافعال وانه
على وجه الاختراع وتعلق قدرة العبد وانه نسبة لها اليه لا على وجه
الاختراع وان الباري تعالى يسمى خالقا ومخترعا والعبد لا يسمى بذلك قال
فوجب ان يطلب لهذا النمط من النسبة اسم آخر فطلب فوضع له اسم الكسب
تيمنا بكتاب الله تعالى فانه وجد اطلاقه على اعمال العباد في القرآن فقد
دل هذا الكلام على انه معنى اصطلح على تسميته بالكسب وذلك لا ينافي كوننا
لا نفهم بحسب اللغة من الكسب الا التحصيل ثم لك ان تقول قولكم ان لزوم ه
الجبر يقتضي وجوب تخصيص تلك النصوص العامة باخراج افعال العباد منها
ممنوع فان لزوم الجبر يندفع بتخصيص النصوص باخراج فعل واحد قلبي كما
سيحققه المصنف ويأتي قريبا ما يوضحه لا باخراج كل فعل من افعال العباد
البدنية والقلبية واعلم ان الاشعرية لا ينفون عن القدرة الحادثة الا التاثير
بالفعل لا القوة لان القدرة الحادثة عندهم صفة شانها التاثير والايجاد لكن
تخلف اثرها في افعال العباد لمانع هو تعلق قدرة الله تعالى بايجادها كما حقق
في شرح المقاصد وغيره وقد نقل في شرح العقائد تعريفها بانها صفة
يخلقها الله تعالى في العبد عند قصده اكتساب الفعل مع سلامة الاسباب
والالات ونقل فيه ايضا انها عند جمهور اهل السنة شرط لوجود الفعل يعني
انها شرط عادي بتوقف الفعل على تعلقها به توقف المشروط على الشرط لا ان
توقف الاثر على المؤثر وبهذا يظهر ان مناط التكليف بعد خلق الاختيار للعبد
هو قصده الفعل وتعليقه قدرته به بان يقصده قصدا مصمما طاعة كان او

مناط التكليف بعد خلق الاختيار للعبد

معصية وان لم تؤثر قدرته وجود الفعل لمانع هو تعلق قدرة الله تعالى التي
لا يقاومها شيء بايجاد ذلك الفعل فان قيل القدرة عندكم معشر الاشعرية مقارنة
للفعل لا قبله فكيف يتصور تعليق العبد اياها بالفعل قبل وجودها قلت
لما اطردت العادة الالهية بخلق الاختيار المترتب عليه صحة قصد الفعل والترك
وبخلق القدرة عقيب هذا القصد عند مباشرة الفعل سوا كان ذلك كفا للمنفرد و
غير كف كان وجودها مع المباشرة متحققا الوقوع بحسب اطراد العادة فصح
تعليقها بالفعل المباشر بان يقصد قصدا مصمما لتحقق وجودها مع الشروع
فيه اذا تقرر ذلك ظهر ان تعليق قدرة العبد التي تعلقها شرط هو الكسب الذي
هو مناط الثواب والعقاب وهذا التحقيق لائق بكلام المصنف فيما بعده لكني
رايت تقديمه هنا لضرورة ارتباطه بكلام الخصم وكونه ردا له وفيه مع ذلك
مزيد توضيح يقرب به فهم الكسب عند الاشعري وبالله التوفيق واعلم ان في
المصنف هنا الوجود تخصيص تلك النصوص بافعال العباد قد يتوهم منافيا
لقوله فيما سبق يوجب تخصيص النصوص بما سوى افعال العباد الاختيارية
وليس منافيا له لان المراد بالتخصيص فيما سبق حمل النصوص العامة
خاصة بما سوى افعال العباد الاختيارية وان ذلك هو المقصود منها بالحكم والمراد
هنا ان ذلك التخصيص حصل بسبب اخراج افعال العباد الاختيارية فانه
النظر فيها والفرق بينها وبين الافعال الاضطرارية ادى الى ذلك التخصيص
فالباء هنا للسببية وفيما سبق صلة التخصيص وبالله التوفيق وما قيل
لبيان ان الفعل مكسوب للعبد تتعلق به قدرته لا على وجه التاثير مخلوق لله
تتعلق به قدرته على وجه التاثير ايجاد الحركة برفع ايجاد مبتدا وقوله غير
الحركة خبر والجملة وما بعدها هو المقول وهو بدل مما قبل وما مبتدا خبره قوله

فيما بعد فاجنبي والمعنى ان ايجاد الحركة غير الحركة نفسها بلا شك فالايجاد
هو فعل الله تعالى والموجود وهو الحركة فعل العبد والعبد موصوف به
حتى يشتق له اي للعبد منه اسم المتحرك وليس يشتق للموجد اسم من متعلق
فعله فلا يقال لموجد البياض في غيره ابيض ولا لموجد السواد في غيره اسود
ولا لموجد الكلام في جسم متكلم كما مر في محله بخلاف من قام به البياض ونحوه
كالسواد والكلام اذ يشتق له منه اسم فيقال ابيض واسود ومتكلم وقوله
فاجنبي هو خبر ما كما مر يعني ان المقول قبل اجنبي عما نحن فيه وهو التعليق
لا على وجه التاثير اذ لا يتعرض هذا المقول الا لكونه اي العبد متصفا بالعرض
من البياض والسواد والكلام ونحوها بعد ايجاد غيره اياه فيه اي ايجاد غير العبد
ذلك العرض في العبد وهذا اي اتصاف العبد بالعرض الذي اوجده غيره فيه
لا يوجب دخوله اي العرض تحت اختيار بحيث يتوقف وجوده على اختيار
العبد فضلا عن تعلق قدرته اي العبد به اي بذلك العرض فلم يفد المقول
المطلوب وهو اثبات تعلق قدرة العبد لا على وجه التاثير والايجاد فان قيل
في اثبات تعلق قدرة العبد لا على وجه التاثير قام البرهان منا العقل والنقل كما
تقدم في صدر هذا الاصل على وجوب كون كل موجود صادرا عن قدرته
تعالى ابتداء بلا واسطة وقام البرهان ايضا من العقل على وجوب تعلق قدرة
بافعاله الاختيارية للعلم الضروري بالتفرقة بين حركته صاعدا وساقطا
بان حركته صاعدا اختيارية وحركته ساقطا اضطرارية فنقول بهما اي بالامرين
اللذين قام البرهان على كل منهما وان لم يعلم حقيقة كيفية هذا التعلق وهو الثاني
منهما فانه اي علم كيفية هذا التعلق غير لازم لنا اذ لسنا متعبدين بتعرف مثل
حقيقة كيفيته قلنا في الجواب حاصل هذا الذي قررتموه اعتراف منكم بان العلم الضروري

بتعلق قدرة العبد بحركته صاعدا امر ثابت لا ارتياب فيه ثم بعد اعترافكم
بذلك ادعيتم انه اي المنان الجا الي كونه علي خلاف المعقول من معني
تعلق القدرة بمقدورها من كونه بلا تاثير وايجاد لانه ري علي اي وجه هو
ملجي وحل هذا التركيب ان قوله الجا فعل ماض فاعله قوله لخرا ملجي وقوله من معني
متعلق بالمعقول وقوله من كونه بلا تاثير بيان لقوله خلاف اي ثم ادعيتم انه
الجاكم ملجي الي القول بكون تعلق قدرة العبد بالفعل علي وجه يخالف ما يعقل
من معني تعلق القدرة بمقدورها وذلك الوجه المخالف هو ان تعلق قدرة العبد
بلا تاثير وايجاد للمقدور وانكم لا تدرون كيفية ذلك التعلق والعطف في قوله وايجاد
تفسيري وذلك الملجي هو براهين وجوب استناد كل الحوادث الي القدرة
القديمة بالايجاد وقد تقدم بعضها في صدر هذا الاصل وهو اي ما ادعيتموه
من انه الجاكم الي ذلك البراهين المشار اليها غير صحيح فان تلك البراهين انما
تلجي لو لم تكن تلك البراهين عمومات لا تحتمل التخصيص كذا فيما رايته من النسخ
واللايق حذف لا بان يقال لو لم تكن عمومات تحتمل التخصيص بان كانت غير
عمومات او عمومات لا تحتمل التخصيص ويدل لكون اللايق حذف لا انه
المناسب لقوله فاما اذا كانت اياها اي فاما اذا كانت عمومات تحتمل التخصيص
ووجد ما يوجب التخصيص فلا تلجي البراهين المشار اليها الي ما ذكرتم لكن
الامر كذلك وهو ان البراهين المذكورة عمومات تحتمل التخصيص لها مخصص
وذلك المخصص امر عقلي هو ان ارادة العموم فيها يستلزم الجبر المحض وقوله
المستلزم صفة كاشفة للجبر المحض لان من شان الجبر المحض انه مستلزم
لضياع التكليف وبطلان الامر والنهي وفي ذلك ابطال الشرايع ودعوى هما
مرّ ان احتمال التخصيص لا يقتضي استناد جميع افعال العباد اليه بانه يمكن



في بيان حقية مذهب اهل السنة باستناد جزئي واحد قلي هذا وما
يضعف رعاية احتمال التخصيص ويقوي المحافظة علي ما امكن ان سيان
النصوص المشار اليها في معرض التمدح ينافي التخصيص فليتامل ولما كان
ما ذكره المصنف اعا ياتي في النقليات لان العموم وتخصيصه من خصايص
النقليات ورد ان يقال ينبغي ان يكون الملجي هو البراهين العقلية وما ذكرت
لا تعرض فيه لها فاجاب عنه بقوله واما ما ذكروه من العقليات مما موضعه غير
هذا المختصر كما ليفات الامام والمواقف والمقاصد وشرحيهما فليس شي منها
لازما للخصم يصلح مستندا للالجا المدعي علي ما تعلمه الواقف عليها بادني تامل
فيها وكيف يكون شي منها لازما ولو تم منها ما اي دليل يلجي الي ما ذكر من
كون التعلق علي وجه يخالف المعقول استلزم ما ذكرنا من بطلان التكليف
وقد قدمنا ان تعلق القدرة بلا تاثير لا يدفعه اي لا يدفع استلزامه بطلان
التكليف لان الموجب للجبر اي للقول بالجبر المحض ليس سوي انه لا تاثير
اي ليس سوي قولنا بانه لا تاثير لقدرة العبد في ايجاد فعله اصلا وهو اي
الجبر والمراد اعتقاد الجبر باطل وملزوم الباطل باطل فلزوم الجبر وهو معني
يعني اعتقاد ان لا تاثير لقدرة العبد في ايجاد فعله باطل ولهذا صرح جماعة من
محققي المتاخرين من الاشاعرة بان مآل كلامهم هذا اي مرجع قولهم ان قدرة
العبد تتعلق لا علي وجه التاثير الذي يؤول اليه آخرا هو الجبر وان الانسان
مضطر في صورة مختار لوقوع الفعل علي وفق اختياره من غير تاثير لقدرته
المقارنة له واعلم انا لما ذكرنا انفا ان ما اوردوه من متمسكاتهم العقليات التي
ظنوا انها لتها استناد شي اي ظنوا انها تدل علي استحالة استناد شي
من الافعال الاختيارية الي العباد لم تتم هذا خبر ان اي لما ذكرنا ان ما اوردوه

من العقليات لم تسلم من القدح ونبهنا على بطلانه بالاستلزام الذي ذكرنا
لم يبق عندنا في حكم العقل مانع عقلي من ذلك اي من تاثير قدرة العبد في
الفعل لانا لم نجد ما يمنع من ذلك عقلا بل قد وجدنا ما يدل على انتفاء المانع
من ذلك فانه لو عرّف الله تعالى العبد افعالا قل اي اعلمه انفاذ الخير والشر
ثم خلق له قدرة امكنه بها من الفعل لما امر به من الخير والترك لما نهي عنه
من الشر ثم كلفه باتيان الخير اي بان ياتي به ووعد عليه اي على الاتيان به
الثواب وترك الشر اي وكلفه بترك الشر واوعد عليه اي على الشر اذا اتى به
بالعقاب وقوله بنا متعلق بقوله كلفه اي كلفه بذلك بنا على ذلك اي الاقدار
اي خلق القدرة المذكورة لم يوجب ذلك هذا جواب لو اي لو وقع ما ذكر من تعريف
الامرين وخلق القدرة والتكليف بما ذكر لم يوجب وقوع هذه الامور نقصا
في الالوهية ليكون مانعا من القول بتاثير قدرة العبد اذ غاية ما فيه اي ما
في وقوع الامور المذكورة انه تعالى اقدره اي اقدر العبد الحادث على بعض مقدوراته
تعالى كما انه اعلمنا معشر العباد العقلا ببعض معلوماته سبحانه تفضلا
منه تعالى ولم يوجب ذلك نقصا في الالوهية وفاقا منا ومنكم وقوله وان
كان قد يرى اي يظن فرق بين العلم والخلق اشارة الى سوال بايراد جوابه
اما السوال فهو ان يقال جعلكم الخلق كالعلم فيما ذكرتم قياس مع وجود
الفارق وهو ان الخلق من خصايص الالوهية كما قال تعالى هل من خالق غير
الله بخلاف العلم فقد ورد في الكتاب العزيز اثبات العلم للعباد في غير موضع
وقوله لكن لا يقدح هو الجواب اي ما ابديتموه من الفرق لا يقدح في المقصود
وهو ان اقدار العبد على بعض المقدورات لا يوجب نقصا في الالوهية كما
ذكرنا انفا اذ كان سبحانه غير ملجى بصيغة المفعول الى ذلك اي الى اقدار

بلغ مقابلة

العبد على بعض المقدورات ولا مقهور عليه ليلزم النقص المحذور بل فعله
سبحانه باختياره اي بارادته تعالى في قليل من المقدورات لا نسبة له
بمقدوراته اي الى مقدوراته التي لا نتناهى فالباء هنا بمعنى الى كما في قوله
تعالى وقد احسن بي اي الي وستعرف ان ذلك القليل الذي هو محل قدرة
العبد هو العزم المصمم وقوله لحكمة متعلق بقوله فعله اي فعل تعالى
ذلك الاقدار لحكمة صحة التكليف واتجاه الامر والنهي فان نفي تاثير قدرة
العبد تستلزم بطلان التكليف وعدم اتجاه الامر والنهي كما مر مع انه اي
مع ان ذلك القليل الذي اقدر عليه العبد من افعاله اذا اوجده لا تنقطع
نسبته اليه اي الى الباري تعالى بالايجاد لان ايجاد المكلف لها انما هو
بتمكين الله تعالى اياه منها واقداره عليها غير ان السمع ورد بما يقتضي نسبة
الكل اليه تعالى بالايجاد وقطعها اي قطع نسبة الايجاد عن العباد كقوله
والله خلقكم وما تعملون . انا كل شي خلقناه بقدر . هل من خالق غير الله .
فان قلت الفرق الذي تقدم ذكره قادح باعتبار ان الله تعالى اخبر بانه اعلم
العباد بعض معلوماته واخبر بانه لا خالق غيره وبانه خالق كل شي اي موجده
فلو اوجد العبد شيا لزم الخلف في خبره تعالى والخلف في خبره تعالى محال
قلنا يمتنع لزوم الخلف في خبره تعالى لان خلق الشي هو الاستقلال بايجاده
والعبد لا يستقل بايجاد شي بل العزم الذي قلنا انه محل قدرته يتوقف
وجوده على خلق الاختيار للعبد والتمكين من ذلك العزم كما سياتي فلا استقلال
للعبد بشي فلا خلف في خبر الله تعالى وقوله فلم ينف علة سابقة على ما هي
علة له وهو المعجب في قوله وجب اي لاجل نفي الجبر المحض وتصحيح التكليف
وجب التخصيص اي وجب بالدليل العقلي تخصيص عموم الكل الذي يقتضي

بصحته

السمع نسبته اليه تعالى بالايجاد وهو اي ما ذكر من نفي الجبر وتصحيح التكليف
اي الحكم بصحته المتوقف ذلك على النفي المذكور لا يتوقف على نسبة جميع افعال
العباد اليهم بالايجاد اي على ان ينسب اليهم انهم موجدون لجميع افعالهم
بل يكفي لنفيه اي الجبر نسبة الفعل الواحد وهو العزم الاتي ذكره اليهم
وتقرير ذلك ان يقال جميع ما تتوقف عليه افعال الجوارح من الحركات انما
يوجد بخلق الله تعالى وكذا التروك التي هي افعال النفس لان المراد من الترك
كف النفس عن الفعل وذلك الكف فعل النفس اذ لا تكليف الا بفعل كما
تقرر في محله والمقصود هنا ان جميع ما يتوقف عليه التروك من الميل
الى المشتهى الذي تكف عنه النفس ومن الداعية التي تدعو اليه ومن
الاختيار له انما يوجد الجميع بخلق الله تعالى وجهة توقف التروك على ذلك
ظاهرة اذ لا يتحقق كف النفس الا عما مالت اليه ودعت له وتعلق به
الاختيار والحاصل ان جميع ما يتوقف عليه افعال الجوارح وافعال النفوس
لا اثر لقدرة العبد فيه وانما محل قدرته اي العبد هو عزمه عقب خلق
الله تعالى هذه الامور في باطنه عزما مصمما بلا تردد وتوجهه توجها
صادقا للفعل اي وتوجهه للفعل طالبا اياه توجها لا يلابسه شوب توقف
وما بعد قوله عزما مصمما كالتفسير الموضح له وهذا العزم المصمم هو
محل تاثير قدرة العبد وهو يسمى الكسب عند الحنفية فاذا اوجد العبد
ذلك العزم المصمم خلق الله تعالى له الفعل عقبه فيكون منسوبا اليه تعالى
من حيث هو حركة لانه تعالى المنفرد بترتيب المسببات على اسبابها ويكون
منسوبا الى العبد من حيث هو زنا ونحوه من الاوصاف التي يكون بها
الفعل معصية وعلى منوال ذلك في الطاعة كالصلاة تكون الافعال التي

حاصل ان جميع ما يتوقف عليه
افعال الجوارح

٢٩

هي حقيقتها منسوبة الى الله تعالى من حيث هي حركات والى العبد من
حيث انها صلاة لانها الصفة التي باعتبارها عزم العزم المصمم واعلم
ان حاصل كلام المصنف تعويل على مذهب القاضي الباقلاني وهو ان قدرة
الله تعالى تتعلق باصل الفعل وقدرة العبد تتعلق بوصفه من كونه
طاعة او معصية فمتعلق تاثير القدرتين مختلف كما في لطم اليتيم
تاديبا وايذا فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله تعالى وتاثيره وكونه
طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتاثيره لتعلق ذلك
بعزمه المصمم اعني قصده الذي لا تردد معه غير ان المصنف اوضح
القول فيه ولعله انما لم يعز ما ذكره الى القاضي لان من توجيهه ما لم يقع
مصرحا به في كلامه وان كان منطبقا عليه وانما خلق الله هذه الامور في
القلب يعني الميل والداعية والاختيار ليظهر من المكلف ما سبق علمه تعالى
بظهوره منه من مخالفة للامر الالهي وطاعة له وليس للعلم خاصية التاثير
ليكون المكلف مجبورا على ما سبق العلم بظهوره منه لما اي الدليل عساه
يتضح من بعد وقد اوضحه في اخر الاصل الثالث الذي يلي هذا الاصل وقوله
ولا الخلق بلفظ المصدر عطف جملة منفية على جملة منفية وهي قوله وليس
للعلم اي وليس خلق هذه الاشيا اي الميل والداعية والاختيار للمكلف يوجب
اضطراره الى الفعل لانه تعالى اقدره فيما يختاره ويميل اليه عن داعية تدعو
اليه على العزم على فعله وتركه ولا اضطرار مع الاقدار على العزم على كل
من الفعل والترك ولما كان الاقدار على العزم على فعل مع خلق الميل اليه
والداعية له ظاهرا بخلاف الاقدار على العزم على ترك ما خلق الميل اليه
والداعية له بينه بقوله اذ من المستمر اي من الامر المعروف الذي لا يتخلف

ترك الانسان لما يحبه ويختاره وفعل شي وهو يكرهه لخوف من سطوة
جبار او حيا ممن يجله ويوثر امتثال امره ونهيه فعن ذلك العزم الكاين
بقدرة العبد المخلوقة لله تعالى صح تكليفه اي نشا عن ثبوت ذلك العزم
صحة تعلق التكليف بالعبد وعنه ايضا صح ثوابه اي ان يثاب بالطاعة
وعقابه اي ان يعاقب بالمعصية ذمه بفعل ما لا ينبغي شرعا ويمدحه بفعل
ما هو حسن شرعا وانتفى بطلان التكليف وانتفى الجبر المحض وكفى في
التخصيص اي تخصيص تلك العمومات السابق بعضها لتصحيح التكليف اي كفى
لاجل تصحيح التكليف بهذا الامر الواحد الذي جعل متعلقا لتاثير قدرة العبد
واعني بهذا الامر الواحد العزم المصمم على الفعل وما سواه اي ما سوى
العزم المصمم مما لا يحصى من الافعال الجزئية والتروك كلها مخلوقة لله
تعالى متاثرة عن قدرته ابتدا بلا واسطة القدرة الحادثة المخلوقة المتاثرة
عن قدرته تعالى والله سبحانه اعلم ومع ذلك اي ومع ما ذكرناه من ان العزم
المصمم موجود بالقدرة الحادثة فقل ما يكون حسن هذا العزم بلا توفيق
من الله تعالى بل لا يقع هذا العزم الموصوف بالحسن الا بتوفيق منه تعالى
تفضلا لا وجوبا فان الشيطان مع الشهوة الغالبة وهوى النفس ثلاثتها
موانع من العزم المذكور تشبه القواسر اي تشبه الامور الحاملة على
ترك العزم قهرا لقوة استيلائها على الانسان فلا ينقلب بحيث يصمم العزم
على خلاف ما تدعوا اليه الا بمعونة التوفيق من الله سبحانه للعبد وليس
لاحد على الله ان يوفقه لانه لا يجب على الله تعالى شي كما سياتي بيانه في
الاصل الرابع بل العبد اذا اعلمه الله تعالى طريق الخير والشر وخلق
المكنة له من كل منهما له فقد اعذر اليه اي ازاح عذره منهيا ازاحة العذر

تعالى م

٤

الممكنة عبارة عن سلامة الاسباب

اليه فاعذر مضمن معنى انهى وعدم التوفيق وهو الخذلان وهو اي ٥
الخذلان ان يدعه مع نفسه لا ينصره ولا يعينه عليهما وقوله لا يسلبه
هو خبر المبتدا الذي هو عدم التوفيق وما بينهما اعتراض والمعنى ان ٥
عدم التوفيق لا يسلب العبد المكنة اي التمكن من ذلك العزم التي خلقها
له نعت للمكنة وهذه المكنة وسياتي انها عبارة عن سلامة الاسباب
والالات غير القدرة التي ذهب اكثر اهل السنة الى انها لا تتقدم على
الفعل بل تكون معه توجد حال حدوث الفعل وتتعلق به في هذه الحالة
حتى قد يقال بناء على ما ذهبوا اليه ان التكليف بغير المقدور واقع لانه اي
التكليف وهو الطلب الالزامي لما فيه كلفة يكون قبل وجود الفعل المطلوب
بالضرورة لان طلب الفعل مع وجوده طلب لتحصيل الحاصل وهو
محال ومقارن المتاخر عن شي غير موجود مع المتقدم عليه فالقدرة
المدعى انها انما تكون مع الفعل تمنع اقترانها بالتكليف المتقدم عليه ٥
فيكون التكليف بالفعل على هذا تكليفا بما لا قدرة عليه وقوله فان المراد
بيان لكون المكنة غير القدرة المذكورة وتقرير ان المراد بتلك القدرة التي
ذهب اكثر اهل السنة الى انها لا تتقدم على الفعل هو القدرة التي يقارنها
الفعل وهي قدرة جزئية اي فرد هو جزئي حقيقي مندرجة تحت
مطلق القدرة الكلية تعلق تلك القدرة الجزئية مع الفعل لا قبله وهي
القدرة المستجمعة لشرايط التاثير وهي عرض جزئي فالمتقدم على الفعل
والمتاخر عنه الامتثال وقولنا يقارنها الفعل تساهل في العبارة اذ
المقيم للشي متقدم عليه وانما هي اي القدرة المذكورة معه اي مع الفعل
لا قبله اذ كان الفعل عند اهل السنة انما هو اثر قدرة الله تعالى وكذلك في

سبحانه

مطلب ما قاله القاضي ابو بكر

لفظة كان هنا أولى من ثبوتها قال القاضي ابو بكر ابن الطيب الباقلاني
مقدم اهل السنة والجماعة وهو المراد حيثما اطلق القاضي في كتب
الكلام ان الله تعالى لا يخلق تلك القدرة الا ويخلق الفعل تحتها فهي من الفعل
اي بالنسبة اليه بمنزلة المشروط من الشرط فالقدرة كالمشروط والفعل
كالشرط فكما لا يوجد المشروط بلا شرط كذلك لا توجد القدرة الحادثة بلا
فعل ويجوز ان يوجد الفعل بدون قدرة حادثة اذ يجوز ان يوجد الشرط
بلا مشروط وهذه القدرة اي المسماة بالمكنة شرط التكليف مقدمة عليه
ضرورة وجوب تقدم الشرط على المشروط وهي عبارة عندهم اي عند اهل
السنة عن سلامة الالات اي آلات الفعل وصحة الاسباب اي اسبابه
بناء على ان من كان كذلك اي سليم الالات وقد صحت له الاسباب فان الله
يخلق له القدرة عند الفعل كذا اجرى سبحانه العادة لا يسال عما
يفعل سبحانه ومن مشايخنا معشر اهل السنة من ذهب الى ان القدرة
المقابلة للمكنة اعني المستجمعة لشرايط التاثير تتقدم حقيقة على
الفعل وبالله التوفيق الاصل الثالث ان فعل العبد وان كان كسبا له
فهو واقع بمشيئة الله تعالى وارادته وهو عطف تفسير للمشيئة فارادته
ومشيئته تعالى متعلقة بكل كاين غير متعلقة بما ليس بكاين فهو تعالى
مريد لما نسميه شرا من كفر وغيره من المعاصي كما هو مريد للخير من ايمان
وغيره من الطاعات ولو لم يرده اي الشر لم يقع هذا هو المعروف عن السلف
وقد اتفقوا على جواز اسناد الكل اليه جملة فيقال جميع الكاينات مرادة
لله تعالى ومنهم من منع التفصيل فقال لا يقال انه يريد الكفر والظلم
والفسق لايهامه الكفر وهو ان الظلم والكفر والفسق مامور به لما ذهب

الاصل الثالث فعل العبد بمشيئته تعالى

41

اليه بعض العلماء من ان الامر هو الارادة وعند الالتباس يجب التوقف
عن الاطلاق الى التوقيف اي الاعلام من الشارع ولا توقيف في الاسناد
تفصيلا قالوا وما ذكرناه من صحة الاطلاق اجمالا لا تفصيلا كما يصح بالاجماع
والنص ان يقال الله تعالى خالق كل شيء ولا يصح ان يقال خالق القاذورات
وخالق القردة والخنازير مع كونها مخلوقة له اتفاقا وكما يقال له ما في السموات
والارض اي هو مالكهما ولا يقال له الزوجات والاولاد لايهامه اضافة غير الملك
اليه ومنهم من جوز ان يقال الله مريد للكفر والفسق معصية معاقبا
عليها وفي قول المصنف لما نسميه شرا تنبيه على ان تسمية بعض الكاينات
شرا انما بالنسبة الى تعلقه بنا وضرره لنا لا بالنسبة الى صدوره عنه
تعالى فخلقه الشر ليس قبيحا اذ لا قبيح منه تعالى لا يسال عما يفعل
وعند المعتزلة انه انما يريد من افعال العباد ما كان طاعة وساير المعاصي
والقبايح بارادة العبد على خلاف ارادة الله تعالى فانه انما يريد عندهم
عدم وقوعها ويكره وقوعها فزعموا انه يريد من الكافر الايمان وان لم يقع لا
الكفر وان وقع ويريد من الفاسق الطاعة لا الفسق كذلك قالوا ولا في
التمسك لما زعموه قال الله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد اي ظلما
مضافا للعباد كاينا منهم مع ان الظلم كاين من العباد بلا شك فهو ليس
مرادا له تعالى ومثلها قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعالمين وقالوا انما
ارادته ظلمهم اي ظلم العباد لانفسهم ثم عذابهم عليه ظلم فهو منزه سبحانه
عنه وهذا متمسك عقلي وقالوا ايضا قال تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء وقال
تعالى لعباده ولا يرضى لعباده الكفر وقال تعالى والله لا يحب الفساد قالوا
والفساد كاين والمحبة تلازم الارادة بل ليست غيرها فالفساد ليس بمراده

وعلى هذا المنوال استدلالهم بالايتين اللتين قبلهما وقالوا رابعا قال تعا
وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون دلّ على انه اراد من الكل العبادة
والطاعة لا المعصية وهذا التمسك بالايات المذكورة بنا منهم على تلازم الارادة
والمحبة والرضى والامر عندهم فلا يتعلق واحد منها بدون تعلق سايرها
بل لا تغاير بينها اذ هي بمعنى واحد عندهم وقوله ولان عطف على مقدر دل عليه
الكلام السابق اي ان المعاصي والقبايح واقعة بارادة الله للايات السابقة
ولان ارادة القبيح قبيحة والامر عندهم بغير المراد والمحبوب والمرضي سفه
والسفه محال على الله تعالى وهذا متمسك عقلي وما قبله من الايات نقلي
وسيأتي الجواب عن الجميع ولنا في الاستدلال على ان ارادته تعالى متعلقة
بكل كاين غير متعلقة بما ليس بكاين اطباق الامة من عهد النبوة على هذه الكلمة
وهي قولهم ما شا الله كان وما لم يشا لم يكن فانعقد اجماع السلف على قولنا ولنا
قوله تعالى ان لو يشا الله لهدى الناس جميعا اى لكنه شا هداية بعض واضلال
بعض كما دل عليه قوله وما تشاؤن الا ان يشا الله والاية الاتية تلوها وقوله
تعالى فلو شا لهداكم اجمعين وقوله ولو شئنا لاتينا كل نفس هداها وقوله تعا
وما تشاؤن الا ان يشا الله وهم قد شاؤا المعاصي وفاقا فكانت مشيئة
تعالى بهذا النص الناطق في الذي يشاؤا واشيا الا ان يشاه سبحانه وقوله تعالى
فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل
صدره ضيقا حرجا فان هذه الاية الشريفة مصرحة بتعلق ارادته بالهدى
والضلال وقوله تعالى ولا ينفعكم نصحي ان اردت ان انصح لكم ان كان الله يريد
ان يغويكم وهم اى المعتزلة عن استدلالنا بهذه الايات اجوبة ليست لازمة
لنا لفسادها وعدم تمرا لتقصي منها حمل المشيئة في هذه الايات ونظايرها

ما اطبق عليه الامه

على مشيئة القسر والالجاء وليس بشي لانه خلاف الظاهر وتقييد
للمطلوب من غير دلالة عليه على انهم قد تحيروا في تفسير مشيئة القسر
والالجاء فاضطربوا فيه وقوله ولان عطف على مقدر دل الكلام السابق
عليه معناه اي ما ادعيناه من تعلق الارادة بكل كاين حق للايات السابقة
ولدليل عقلي وهو ان المعاصي لو كانت واقعة على وفق ارادة عدو الله
ابليس دونه كما لا يخفى اكثر من الطاعات الجارية على مراد الله جل ذكره
لزم رد ملك الجبار ذي الجلال والاكرام الى رتبة لا يرضى بمثلها زعيم قرية
متكفل بامر اهلها ويستنكف ذلك الزعيم عنها وهو اي الرتبة وتذكير
الضمير باعتبار ما بعده وهو ان يستمر اي يدوم مطردا في محل مملكته
وولايته وقوع مراد عدوه دون مراده ونسبة هذا اليه تعالى نسبة
العجز اليه تعالى رب العالمين عن قول الظالمين علوا كبيرا والجواب عما اوردوه
متمسكا لهم من الايات اما عن قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وما
بمعناها فهو انه سبحانه نفي ارادته ظلم العباد اي ظلمه لعباده وهو لا
يستلزم نفي ارادته ظلم العباد انفسهم فليس المنفي في الاية ارادة ظلم
بعضهم بعضا فانه كاين ومراد وسنذكر انا هذا الاصل جواب قولهم
ارادته الظلم اي ظلمهم لانفسهم الحاصل وافراد قولهم هذا بجواب يقتضي
كونه دليلا ثانيا مستقلا كما سلكناه في هذا التوضيح والصحيح انه
يكون مع ما قبله دليلا واحدا واما الجواب عن تمسكهم بقوله تعا
ولا يرضى لعباده الكفر وقوله تعالى والله لا يحب الفساد فهو انه لا
تلازم بين الرضى والمحبة وبين الارادة كما ادعوه اذ قد يريد الواحد منا
ما يكرهه الا ترى ان المريض يريد تعاطي الدوا وهو يكره تعاطيه

الجواب عما اوردوه

اذ مي اعرفها
و وجود العام لا يستدعي
وجود الخاص

سلخه
٣ عليه فلا يلزم من احدهما الاخر

لبشاعة طعمه او مرارته وايضا فالرضى ترك الاعتراض على الشيء لا
ارادة وقوعه والمحبة ارادة خاصة وهي ما لا يتبعها تبعة ومؤاخذة
والارادة اعم فهي منفكة عنها فيما اذا تعلقت بما يتبعه تبعة ومؤاخذة
واما عن تمسكهم بقوله تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء فهو انه لا تلازم
بين الامر والارادة اذ قد يامر الآمر بما لا يريده كالمعتذر لمن لامه في ضرب
عبده بمخالفته امره فيامره بحضرة من لامه وهو لا يريد في هذه الحالة
المامور به ليظهر لمن لامه صدقه فقد تحقق انفكاك الامر عن الارادة
فالمعاصي واقعة بارادته تعالى ومشيئته وعطف المشيئة تفسيري
كما مر في عطف الارادة عليها لا بامره ورضاه ومحبته لما قررنا وقال
امام الحرمين ان من حقق لم يكع عن القول بان المعاصي بمحبته ونقله بعضهم
معناه عن الشيخ ابي الحسن الاشعري لتقاربهما اي الارادة والمحبة والرضى
يريد تقاربهما في المعنى لغة فان من اراد شيئا او شاءه فقد رضيه واحبه
وهذا التعليل نقل لكلام امام الحرمين بالمعنى وعبارة الارشاد ومن
حقق من ائمتنا لم يكع عن تهويل المعتزلة وقال المحبة بمعنى الارادة وكذلك
الرضى فالرب تعالى يحب الكفر ويرضاه كفرا معاقبا عليه انتهت وهي ظاهرة
في ترادف الارادة والمحبة والرضى وهذا الذي قاله امام الحرمين خلاف كلمة
اكثر اهل السنة لتصريحهم بان الكفر مراد له فانه لا يحبه ولا يرضاه وان
المشيئة والارادة غير المحبة والرضى وان الرضى ترك الاعتراض والمحبة
ارادة خاصة كما بيناه آنفا وبعض اهل السنة مشى على ان كلا منهما ارادة
خاصة وفسر الرضى بانه الارادة مع ترك الاعتراض وهو اي ما قاله امام
الحرمين ونقله بعضهم عن الاشعري وان كان لو قال به اهل السنة لان
يصدق ترك

ما قاله امام الحرمين خلاف
مطلق اكثر اهل السنة
كلمة

يلزمهم به اي بسبب القول به ضرر في الاعتقاد اذ كان مناط العقاب
اي المعنى الذي علق به العقاب ورتب عليه هو مخالفة النهي وان كان
متعلقه اي متعلق النهي محبوبا كما يتضح لك فيما بعد من هذا الاصل لكنه
اي لكن ما قاله امام الحرمين ونقله بعضهم عن الاشعري خلاف النصوص
التي سمعت في كتاب الله من قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وقوله تعالى
فان تولوا فان الله لا يحب الكافرين ومثله اي مثل لفظ الكافرين في هذا التركيب
من المشتق الذي علق به الحكم اثباتا كان او نفيا متعلق ما علق به من الحكم
الذي هو في الاية نفي المحبة مبدأ الاشتقاق اي المصدر وهو هنا الكفر
فيكون المعنى لا يحب كفرهم وقوله تعالى والله لا يحب الفساد وغير ذلك من
النصوص كقوله تعالى والله لا يحب المفسدين وقوله تعالى انه لا يحب المعتدين
والحكم في مثله انما يتعلق بمبدأ الاشتقاق على ما مر وقد نبه المصنف على امر زايد
على كلام امام الحرمين والاكثر وهو الفرق بين المشيئة والارادة عند ابي حنيفة
فقال ونقل عن ابي حنيفة رحمه الله ما يدل على جعل الارادة عنده من جنس
الرضى والمحبة لا من جنس المشيئة لدخول معنى الطلب عنده في مفهوم الارادة
دون مفهوم المشيئة روي عنه ان من قال لامرأته شئت طلاقك ونوا
اي نوى طلاقها بهذا اللفظ طلقت ولو قال اردته او احببته او رضيته
اي اردت طلاقك او احببت طلاقك او رضيت طلاقك ونواه اي طلاقها في
كل من الصور الثلث لا يقع عليه الطلاق وقوله بناه استينافا فكان
سائلا قال على ماذا بنى ابو حنيفة ما روي عنه فاجيب بانه بناه على
ادخاله معنى الطلب والميل في مفهوم الارادة والرضى والمحبة كل منهما
مطلوب بل هما اولى بدخول الطلب في مفهومهما ومنه تعالى لطالب الكلام

ما نقل عن ابي حنيفة

اراد فالطلب داخل في مفهومه وهذا التوجيه لما روي عن ابي حنيفة
لاينافي القول بان كلامنا لرضى والمحبة ارادة خاصة وما دل عليه
هذا النقل عن ابي حنيفة من الفرق بين المشيئة والارادة هو ايضا
خلاف ما عليه الاكثر اي اكثر اهل السنة وسيعود الكلام اليه في محله
من هذا الاصل ولم يتعرض المصنف لجواب استدلالهم بقوله تعالى
وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقد اجيب عنه بمنع دلالة لام
الغرض على كون ما بعدها مرادا بل معنى الاية انا لنامرهم بالعبادة ولئن
سلم فلا نسلم عموم الاية للقطع بخروج من مات على الصبي والجنون
والعام اذا دخله التخصيص صار عند المعتزلة مجملا في بقية افراده
فلا يصلح دليلا عندهم فليخرج من مات على الكفر كما يدل عليه قوله تعالى
ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس والتحقيق ان الحصر في الاية اضافي
والمقصود به انه خلقهم لعبادته لا ليعود منهم نفع كما دل عليه قوله
تعالى ما اريد منهم من رزق وما اريد ان يطعمون وليس حصرا حقيقيا
كما فهموه واجيب عن قولهم اي المعتزلة ان ارادة الظلم من العبد ثم عقابه
عليه ظلم بالمنع اي منع كون ذلك ظلما حال كون ذلك المنع مسندا بان الظلم
هو التصرف في ملك الغير كرها من غير رضى من المالك اما تصرف من
تصرف في ملك نفسه فلا اي فليس ظلما بل هو عدل وحق كيف كان وفي هذا
المنع المسند بما ذكر تقييد تعقبه بان صرائح المعقول دالة على ان تعذيب
المملوك ذي الاحسان على ما احسن به من فعله مراد سيده ظلم فالملك
لا اثر له في نفيه اي في نفي الظلم انما المؤثر في نفيه الجناية اي ان يكون للمعاقب
عليه جناية من العبد ارتكابه خلاف المراد واجيب من طرف اهل

الجواب عما استدلالهم اي المعتزلة بقوله وما خلقت الجن الاية

بلغ مقابلة

الجواب عما قدر لهم الارادة الظلم من العبد

السنة بانه اي ما ذكر من الدفع مبني على التحسين والتقبيح العقلي
كل منهما وسنبطله في الاصل الخامس من هذا الركن وقد يقولون اي
المعتزلة في دفع ما ذكر من كونه مبنيا على التحسين والتقبيح العقليين
ليس هذا الذي ذكرناه من كون تعذيب المملوك على فعل مراد سيده
ظلما من محل النزاع بيننا وبينكم في الحسن والقبح العقليين بان حكم الله
تعالى ثابت بالمنع فيما استقبحه العقل واما ادراك العقل الحسن
بمعنى صفة كمال او القبح اي صفة نقص فلا نزاع بيننا وبينهم في ثبوته
كما سياتي اول الاصل الخامس فيمكن ارادتهم اي المعتزلة اياه اي القبح
بهذا المعنى بل هو واجب اي متعين الارادة اذ لو حمل على القبح بالمعنى
الذي هو محل النزاع لكان المعنى ان حكم الله تعالى ثابت بمنعه تعالى من
التعذيب ويبعد من عاقل ان يقول ان تكليف الله تعالى متعلق بالله
سبحانه اي يبعد ان يقول عاقل ذلك فيكون قولهم تعذيب العبد لفعله
مراد سيده ظلم اي صفة نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه والجواب حينئذ
منع انه صفة نقص في حقه تعالى وان كان صفة نقص في حقنا اذ لا قبيح
منه تعالى لا يسأل عما يفعل غايته ان صفة حسنة خفيت علينا وعلى
تقدير التسليم فانما يكون تعذيب العبد لفعله مراد سيده ظلما اذا
كان قد امره السيد بذلك المراد نفعله فعاقبه على فعله اما اذا كان
انما امره السيد بشيء ففعل هو غير ما امر به فلا يكون تعذيبه على
ذلك ظلما فان على العبد امتثال امر سيده من غير التفات الى انه اي
ما امره به السيد مراده اي مراد السيد او لا اي او ليس مراده مع ان
الارادة غيب اي امر غايب عنه اي عن العبد لا يصل الى معرفة انفاه

لانه اي لان محل النزاع هو تقبيح العقل الفعل بمعنى حكم الله تعالى اي تحريمه بمعنى العقل

لا يسأل عما يفعل

متعلقة بالمامور به او بغيره واذا بطل تعلق العقاب بمخالفة الارادة
فلم يبق منه اي لم يبق امر صادر من العبد يصلح لترتب العقاب عليه الا
المخالفة للامر فيحسن عقابه لمخالفة الامر فعاد الظلم الي عقابه اي
العبد علي فعل ما امر به السيد لا ما اراده السيد وعاد الحسن
الي عقابه اي العبد علي مخالفة امره اي السيد فان قيل اذا كان لا يقع
في الوجود الا مراده تعالى كما ذهبتم اليه وقد امر العبد بما لم يرد وقوعه
فقد كلفه بما لا يقدر على فعله وتكليفه بذلك اي بما لا يقدر على فعله
ثم عقابه علي عدم فعله في التحقيق ليس لا ارادة تعذيبه ابتداء
بلا مخالفة وهذا ايضا اي تكليفه بما لا يقدر على فعله ثم عقابه لكونه
لم يفعله امر في نظر العقل اي بالنسبة الي ما دل عليه العقل بطريق
النظر غير لايق لانه ظلم قبيح فيجب تنزيه الله الغني عن العالمين اي
عن وجودهم وطاعتهم عنه متعلق بتنزيه اي تنزيه الله عن هذا الذي
ليس بلايق علي الوجه الذي ذكرناه انفا من ان وجوب التنزيه
عنه لكونه صفة نقص فقبحه بالمعني المتفق عليه لا بالمعني المتنازع
فيه بيننا وبينكم قلنا فتجوز الاشاعرة عقلا تكليف ما لا يطاق
فلا يرد ما ذكرتم علي اصلهم وعلي القول بانه اي التكليف بما لا
يطاق وان جاز عقلا فهو غير واقع وهو الراجح من القولين لهم فالتحقيق
ان عقابه اي العبد انما هو علي مخالفته حال كونه مختارا غير مجبور
علي المخالفة فان تعلق الارادة بمعصيته لم يوجبها منه ولم يسلب
اختياره فيها ولم يجبره علي فعلها بل لا اثر للارادة في ذلك ولا في شيء
منه فكما انه تعالى كلف من علم منه عدم الامتثال لوقوع منه ما علمه

تامل ما قيل هنا

التكليف بما لا يطاق

٤٥

من عدم الامتثال كسائر الكفرة فلم يبطل ذلك الوقوع والذي تعلق به
العلم معني التكليف الذي هو الطلب ولم نطله بصفة التفعيل
ولا نون اي لم ننسب اليه تعالى ظلما بذلك باتفاق منا ومنكم
ومن سائر المسلمين لعدم تاثير العلم في ايجاد ذلك الكفر المعلوم وقوعه
وفي سلب اختيار المكلف في اتيانه بذلك الكفر وان كان لا يوجد الا
معلومه اي ما هو معلوم له تعالى فكذا التكليف بما تعلقت الارادة
بخلافه اذ كانت الارادة لا اثر لها في الايجاد كالعلم اي كما ان العلم لا اثر له
في الايجاد وهذا اي انتفاء تاثير الارادة في الايجاد لان الارادة صفة شانها
تخصيص وجود المقدور دون غيره من المقدورات لخصوص وقت
وجوده دون غيره من الاوقات السابقة واللاحقة ليس غير اي ليس
شانها غير ذلك التخصيص ولا يدخل هذا المفهوم بالنصب مفعول
مقدم فاعله قوله تاثير اي لا يدخل مفهوم الارادة تاثير في الايجاد بل
تاثير الارادة في مجرد التخصيص لما علم وقوعه فالجار والمجرور متعلق
بالتخصيص وفيه اشارة الي ان تعلق الارادة تابع لتعلق العلم فالتاثير
في الايجاد خاصية صفة القدرة دون العلم والارادة وغيرهما من الصفات
الا انها اي القدرة انما تؤثر علي وفق الارادة اعني في الوقت الذي تعلقت
الارادة بانه اي المقدور اذا وجد عن مؤثره اي المؤثر في وجوده وهو
صفة القدرة كان وجوده فيه اي في ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده
والعلم الالهي متعلق بهذه الجملة وقوله انها بفتح الهمزة بدل من هذه الجملة
اي متعلق بانها ستكون اي توجد كذلك بان يوجد المقدور متعلقا
للارادة علي وجه تخصيصه دون غيره بالوجود في ذلك الوقت دون

الارادة لا اثر لها في الايجاد

التاثير خاص بصفة القدرة

ما قبله وما بعده ومتعلقاً للقدرة على وجه التاثير في وجوده وفق تعلق
الارادة ثم يوجد ما يوجد باختيار المكلف على طبق تعلق ذلك العلم و
تعلق تلك الارادة متاثرا في وجوده عن قدرة الله تعالى على ما قدمناه
في الاصل السابق من ان للمكلف اختيارا يناط به الثواب والعقاب على ما
عليه اهل السنة او ان للمكلف عزما يستقل بايجاده على ما اختاره المصنف
فيما مر موصوفا ذلك العزم بانه مصمم اي لا يبقى معه تردد بانه يوجد
الله سبحانه عنده تحت قدرته اي قدرة المكلف الحادثة له ما صمم عليه
واختاره كما مر في الاصل السابق لا جبرا للمكلف عليه اي على ما صمم عليه
واختاره فجملة قوله يصمم في محل نصب نعتا لقوله عزما وجملة قوله يوجد
نعت ثان له وبسبب ان تعلق الارادة الالهية على حسب تعلق العلم الالهي
لزم ان ما لم يشا الله لم يكن اي انما لم تتعلق الارادة بوجوده لا يوجد فالجار
والمجرور اعني قوله بسبب متعلق بقوله لزم وذلك اللزوم انه اي لانه اذا
كان العلم متعلقا بان كذا لا يكون لا يتصور تعلق الارادة بتخصيصه بوقته
اذ كانت الارادة انما تخصص اي شانها ليس الا انها تخصص ما سيوجد
بوقته الذي يوجد فيه دون ما قبله وما بعده من الاوقات بعدم تعلقها
بوجود ممكن تابع للعلم بعدم وجوده لا موثر في عدم وجوده اذ العدم ليس
مفتقرا الى موثر فظهر بهذا التقرير معنى قول السلف ما شاء الله كان
وما لم يشا لم يكن اي ما تعلقت به المشيئة وهي الارادة الالهية بوجوده
يوجد لتعلق العلم بوجوده وما لم تتعلق المشيئة بوجوده لا يوجد لتعلق
العلم بعدم وجوده وظهر ايضا ان لا طلب في مفهوم الارادة بناء على الترادف
بينها وبين المشيئة كما مر عن ابي حنيفة لما عرفت من ان الارادة ليس

الا انها

تعلق الارادة على حسب تعلق العلم

معنى قول السلف ما شاء الله كان

لا طلب في مفهوم الارادة كما مر عن ابي حنيفة

٤٦

الا انها صفة تخصص ما سيوجد دون غيره بوقته دون ما قبله
وما بعده من الاوقات وليس في هذا المفهوم طلب وظهر ايضا ان لا محبة
في مفهوم صفة الارادة كما قال الاشعري وجماعة اذ المحبة عندهم اخص
من الارادة على ما قدمناه من انها ارادة لا تتبعها تبعة ومواخذة بل لا
يستلزمها اي لا يستلزم مفهوم الارادة المحبة اذ الاعم لا يستلزم الاخص
نعم الغالب تعلقها اي الارادة بالمحبوب المطلوب وجوده فتقارن الارادة
المحبة في متعلقها بان يقع ذلك اتفاقا اي على سبيل الاتفاق لا لزوما حيث
لا تنفك الارادة عن المحبة لما مر من ان الاعم لا يستلزم الاخص فعن هذا
اي عن مقارنة الارادة المحبة في متعلقها وقع ذلك الفرع الفقهي عن ابي حنيفة
معتبرا في علة حكمه دخول الطلب في مفهوم الارادة اذ المحبوب مطلوب
الوجود وللغلبة اي لغلبة تعلق الارادة بالمحبوب ظن اللزوم بين الارادة
والمحبة وهو اي ظن اللزوم بينهما للغلبة المذكورة بعيد عن المتامل اذ بالتامل
يفرق بين اللزوم والغلبة الاتفاقية فلا يشتبه احدهما بالاخر فكثيرا ما
يجد الانسان منه اي من نفسه ارادة ما يكره وجوده لامر ما من الامور
المقتضية لارادة ذلك المكروه ولو فرض ان ذلك اي ارادة الانسان ما يكره
وجوده لمصلحة احبها كارادة الكي تداويا لمحبة حصول الصحة التي هي
مصلحة تترتب على الكي لم نخرجه جواب لو اي لو فرض ان ارادة المكروه
لمصلحة تترتب عليه لما اخرجه ذلك عن كونه مكروها في نفسه لان الكي
عبارة عن مساس النار البدن وهو امر مكروه فانه اي فان كونه مكروها
هو الثابت في الواقع بالعرض اذ العرض كونه في نفس الامر مكروها فلا يكون
غيره في الواقع بفرض غيره اي كان وذلك الغير كونه محبوبا اي فلا يكون كونه

ولا محبة في مفهوم الارادة كما قاله الاشعري

ما وقع عنه الفرع الفقهي المتقدم عن ابي حنيفة

محبوبا ثابتا فيه اي في الواقع فلا يجتمعان وكذا اي وكثيرا ما يجد الانسان
من نفسه ايضا انه لا يريد وجود ما اي امر يحبه وهو اي عدم ارادة
وجوده وان كان لضرر اي لاجل ضرر يلزم وجوده لا يخرجه عدم
ارادة وجوده اي لكن الضرر عن كونه محبوبا في نفسه لغرض اي لاجل غرض
انه ما زال المحبوبا لكونه محبوبا هو الثابت في الواقع بسبب فرضه لكن لا
يكون غير ما في الواقع اعني كونه مكروها وها انا بتا في الواقع فانما يستلزم الارادة
الاذن والاطلاق في وجود ما يكرهه المريد والاطلاق عطف تفسيري
للاذن اذ المراد بالاذن معنى الاطلاق وهو عدم المنع من تعلق الاختيار
بوجود ذلك المكروه وانما اطلق سبحانه وجود ما يكرهه في ملكه تعالى
اي والحال انه الملك القهار بحق لا شريك له ليتم وجه التكليف بلازمي
اي بلازمي التكليف وهما الثواب بالفعل اي بسبب الفعل المطلوب والعقاب
للترك اي لاجل الكف عن الاتيان بالمطلوب ولو كان في مفهوم صفة الارادة
طلب كانت هي صفة الكلام لكن الارادة صفة مغايرة للكلام والقدرة
والعلم ثابتا بها ما ذكرنا من تخصيص وجود المقدور دون غيره بخصوص
وقت وجوده دون ما قبله وما بعده من الاوقات وقول من قال الارادة
والمشيئة صفة تنافي العجز والسهو وتقتضي الوجود قد يتوهم انه اي
القول المذكور بسبب ذكر الاقتضا فيه بقوله وتقتضي الوجود كذلك اي كما
مر من ان في مفهوم الارادة طلبا لان الاقتضا الطلب واصله طلب القضا
الدين ثم استعمل لمطلق الطلب فيلزم كون صفة الارادة هي صفة الكلام
وليس كذلك اي ليس كما يتوهم فان الاقتضا في تعريفه اي تعريف من عرف
الارادة بانها صفة تنافي العجز الى اخره منسوب الى الصفة وليس ذلك

الاقتضا المنسوب الى الصفة كلاما انما هو بمعنى الاستلزام بما اقتضى
هذا المعنى اي يستلزمه لعلية اي لكون ذلك المعنى علة واللازم معلولا او لا
لعلية كالتلازم بين الشرط والمشروط في جانب العدم بحيث يلزم من عدم
الشرط عدم المشروط حيث يقال عدم الشرط يقتضي عدم المشروط بخلاف
ما اذا نسب الاقتضا اليه تعالى فانه بمعنى طلبه تعالى الفعل او الكف فيكون
كلاما واذا جعل الاقتضا جزء مفهوم صفة الارادة كان منسوبا اليه تعالى
فتكون ارادته هي كلامه تعالى وقد علمت ان الارادة صفة مغايرة للكلام كما
مر آنفا بخلاف ما اذا جعل الوجود مقتضاها اي مقتضى الارادة بمعنى
انها تستلزمه فاذا تعلقت الارادة بوجود شي لزم ان يوجد بان تتعلق
القدرة بوجوده وفق تعلق الارادة ثم المراد من هذا الاقتضا ما بيناه فيما مر
في كلمة ما شاء الله كان من انها اي المشيئة وهي مرادفة للارادة تستلزم
الوجود اي وجود ما تعلقت به اذ كانت توثر تخصيصه اي تخصيص
ذلك الموجود بوقته الذي وقع فيه دون ما قبله وما بعده من الاوقات
وههنا تنبيه على امر مهم تضمنه قوله ومما ذكرنا اي في الاصل الثاني من ان
محل قدرة العبد هو عزمه المصمم عقب خلق الداعية والميل والاختيار
يبطل احتجاج كثير من الفساق بالقضا والقدر لفسقهم متعلق بقوله
احتجاج اي يظهر بطلان احتجاجهم على ما صدر منهم من الفسق حيث
يقولون انه بقضا الله وقدره لم يكن بقدرتنا اذ ليس القضا والقدر مما
يسلب قدرة العزم اي قدرتهم عليه عند خلق الاختيار لهم فيكون بسبب
سلب قدرة العزم مجبرا ليصح الاحتجاج من الفاسق به على ما اوقع
نفسه فيه من الفسق بل هو الجاني بايجاده ذلك العزم المصمم عند خلق

انما اطلق سبحانه وجود ما يكرهه في ملكه

قول من قال الارادة والمشيئة

المراد من هذا الاقتضا

بما يبطل الاحتجاج بالقضا والقدر عليهم

هو الامام علي رضي الله عنه كرم الله وجهه

الميل والاختيار كما قال علي رضي الله عنه لذلك الشيخ الذي ساله روي الاصبغ
ابن نباتة ان شيخا قام الى علي بن ابي طالب رضي الله عنه بعد انصرافه من صفين
فقال اخبرنا عن مسيرنا الى الشام اكان بقضا الله تعالى وقدره فقال
والذي فلق الحبة وبرا النسمة ما وطينا موطيا ولا هبطنا واديا ولا علونا
تلعة الا بقضا وقدر فقال الشيخ عند الله احتسب خطاي ما ارى لي
من الاجر شيا فقال له مه ايها الشيخ عظم الله اجركم في مسيركم
وانتم سايرون وفي منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا في شي من
حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال الشيخ كيف والقضا
والقدر ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت قضا لازما وقدرا حتما
لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهي
ولم تات لايمة من الله لمذنب ولا محمدة لمحسن والقصة بكمالها في
شرح المقاصد بل المراد به اي بالقضا والقدر اما الخلق اي خلق
الفعل المقدر المقضي فلا يسلبه اي فلا يسلب ذلك الخلق العبد عزمه
المصمم وكسبه الذي قدمنا انه محل قدرته والعطف في قوله وكسبه
تفسيري اذ لا ينفي خلق الاعمال اي ايجاد الله تعالى اياها ذلك العزم
المصمم الذي هو محل قدرة العبد وقوله واما الحكم قسيم لقوله اما
الخلق بكسر الهمزة فيهما اي والمراد بالقضا والقدر حكم الله تعالى بوقوع
ذلك الفعل كما فسره الامام علي رضي الله عنه لذلك الشيخ في بقية القصة
ففيها ان الشيخ قال لعلي رضي الله عنه وما القضا والقدر اللذان ما سرنا
الا بهما فقال هو الامر من الله والحكم ثم تلى قوله تعالى وقضى ربك الا
تعبدوا الا اياه وهو اي الحكم اما ان يرجع الى صفة الكلام ويكون العطف

التلعة ما ارتفع من الارض وما انهبط منها ضد
ومسيل الماء والقطعة المرتفعة من الارض
والجمع تلعات وتلاع او التلاع مسايل الماء
ولا تكون التلاع الا في الصحاري كذا في

المراد بالقضا والقدر

في قول سيدنا علي والحكم تفسيريا يفسر قوله الامر اذ الامر كلام نفسي
او يرجع الى صفة العلم ولا تاثير للكلام ولا للعلم في ايجاد الاعمال بل تعلق
الكلام تعلق طلب ونحوه وتعلق العلم تعلق كشف ولا يتعلق شي
منهما تعلق تاثير كما لا يخفى واذا لم يكن تعلقهما تعلق تاثير فاحرى ان لا
يسلبا ذلك العزم اي فبسبب كون الكلام والعلم لا تاثير لهما وكون الخلق
يتعلق تعلق التاثير كانا احق من الخلق بان لا يسلبا ذلك العزم والكسب
الذي هو محل قدرة العبد وقوله والاعلام بكسر الهمزة ايضا قد يراد به
اي بالقضا والقدر نحو قدرنا انها لمن الغابرين اي اعلمنا بذلك لان قدرنا
من قول الملايكة والقدر بمعنى الخلق وبمعنى الحكم لا يصح اسناده اليهم
حقيقة وقضينا الى بني اسرايل في الكتاب الاية اي اعلمناهم وقضينا
اليه ذلك الامر اي اعلمنا لوطا ان دابر هولا مقطوع مصبحين وعدى
بالى لتضمنه معنى وحينا وقد غير المصنف الاسلوب حيث لم يقل
واما الاعلام واتى بقد التقليلية للاشارة الى ان ورود القضا والقدر مرادا
بهما الاعلام قليل بالنسبة الى ورودهما مرادا بهما الخلق والعلم والكلام
اي الاظهر توجيها انه اي القضا يرجع الى صفة العلم لا الى صفة
الكلام الا ان صح فيه اعني في المنقول معصية معنى الخبر بان يصح ان
يراد بلفظ القضا المتعلق به ان وقوعه معصية خبر وهو نوع من الكلام
النفسي وكذا الاعلام اذا كان هو المراد بالقضا يرجع اليه اي الى الكلام
اذ انما يكون الاعلام عنه اي ناشيا عن الكلام النفسي والجار اعني الى في
قوله يرجع متعلق بقوله اجاب والرجع مصدر بمعنى الرد اي ورد معنى
القضا الى صفة العلم اجاب المولى العلامة بدر الدين محمد بن اسعد التستري

قلمه
اي اعلام يراد بالقضا والقدر

الاوجه ان القضا يرجع الى العلم

اسمه احمد لقول القاموس مظفر بن عبد القاهر بن البقعي محركة محدث ونسبة احمد بن البقعي قتل على الزندقة هـ

سوال وجواب نظما

ايراد وجواب

قول شارح المواقف

تلميذ القاضي ناصر الدين البيضاوي عن سوال اليهودي المنظوم
وهو سوال نظمه بعض المعتزلة على لسان يهودي ويقال ان الذي
نظمه هو ابن البقعي بموحدة وقافين اولاهما مفتوحة وهو الذي قتل
على الزندقة في ولاية شيخ الاسلام ابن دقيق العيد وذلك حيث قال
الناظم المذكور ايا علما الدين ذمي دينكم ٭ تحير دلوه باوضح حجة ٭٭
٭ اذا ما قضى ربي بكفري بزعمكم ٭ ولم يرضه مني فما وجه حيلتي ٭٭
فاجاب عن هذا السوال علما ذلك العصر نظما ونثرا ومنهم التستري اجاب
نظما الى ان قال في جوابه فمعنى قضا الله بالكفر علمه ٭ بعلم قديم سر ما في الجبلة
٭٭ واظهاره منه بذا كمطابقا ٭ لادراكه بالقدرة الازلية ٭٭
وصدر التستري حاصله اي حاصل جوابه المنظم بان قال معنى قضا الله تعالى
بكفر الكافر انه تعالى علم بالاشيا الى اخر ما هو حاصل البيتين ولكن ينبغي ان
تعلم ان البيت الاول منهما تفسير لمعنى القضا والثاني منهما تفسير لمعنى
القدر فمعنى قضايه تعالى علمه الاشيا ازلا بعلمه القديم واما معنى القدر
فهو اظهاره اي ايجاده تعالى بقدرته الازلية ما تعلق علمه بوجوده على
الوجه المطابق لتعلق العلم بوجوده فان قيل يرجع القضا الى العلم طريق
الفلاسفة واما الاشاعرة فطريقهم يرجع القضا الى الارادة والقدر الى
الخلق كما قرره السيد في شرح المواقف فقال اعلم ان قضا الله عند
الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشيا على ما هي عليه فيما
لا يزال وقدره ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها
واحوالها واما عند الفلاسفة فالقضا عبارة عن علمه بما ينبغي ان يكون
عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى

49

[illegible]

عندهم بالعناية التي هي مبدا لفيضان الموجودات من حيث جملتها على
احسن الوجوه واكملها والقدر عبارة عن خروجها الى الوجود العيني
باسبابها على الوجه الذي تقرر في القضا قلنا يرجع القضا الى العلم
على الوجه الذي قلناه من طريق الاشاعرة ايضا وهو مغاير لطريق الفلاسفة
المذكورة فرجعه الى العلم عند الاشاعرة على منوال رجعه الى الارادة
المذكورة في شرح المواقف بان يقال القضا عبارة عن علمه تعالى ازلا بوجود
الاشيا على ما هي عليه فيما لا يزال وقدره ايجاده اياها على وجه يطابق
تعلق العلم بها كما قيل في رجع القضا الى الارادة انه ارادته تعالى الازلية
الى اخر ما نقلناه عن شرح المواقف وقد ذكرنا ما فيه مغنى اي غنية في
ظهور انه لا اثر للعلم وهذا امر نذكره سوى ما قدمناه يزيدك وضوحا
وهو انك لو كنت حاسبا لسير الشمس والقمر فعلمت من طريق الحساب
قبل يوم كذا ان يوم كذا المذكور يكون كسوفا اي يوم كسوف فحذف المضاف
واقيم المضاف اليه مقامه فلما جا يوم كذا ووقع ذلك الكسوف الذي كنت
علمته هل تظن ان علمك السابق هو الذي اثر في وجوده لا سبيل الى ان تظن
ذلك كذلك ما يقع على وفق العلم القديم لا يوثر العلم في وجوده انما يقع
بكسب العبد مختارا فيه وغاية الامر ان الله جل وعلا له كمال العلم فكان
علمه محيطا بكل ما يكون انه سيكون وذلك لا يسلب الفاعلين اختيارهم
الخلوقهم عند الفعل وعزمهم المصمم عليه الذي هو محل قدرتهم
فلا يبطل التكليف ومن جملة القضا وجود جميع المخلوقات في اللوح المحفوظ
مجملة والقدر وجودها اي المخلوقات في الاعيان مفصلة من شارح الطوالع
للقاضي البيضاوي لا يخلو اما ان يريد بوجودها في اللوح المحفوظ الوجود

ما يزيدك وضوحا على ان لا اثر للعلم

المولى سبحانه كمال العلم

شارح الطوالع

في الكتابة او يريد به العلم فان اراد الوجود الخطي اي في الكتابة حتى يستلزم
ذلك حدوث القضا لان الكتابة حادثة فهو اي فالقضا بهذا التفسير
اولى بعدم التاثير وانما قدم المصنف الجار والمجرور على قوله اولى
للاهتمام وان رد القضا الى العلم فواجبا اي فذلك الرد واجب وهو الذي
ارتضيناه آنفا ولما كان هذا موضع سوال فصله المصنف باما فقال
واما قوله عليه الصلاة والسلام فحج ادم موسى لقوله اي لقول ادم لموسى
اتلومني على امر كتبه الله على ان اخلق الخ فالمراد ان ادم حجه اي ظهر
عليه في المحاجة في دفع اللوم عنه بعد التوبة والحديث في الصحيحين
وغيرهما من حديث ابي هريرة بالفاظ منها للبخاري قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم احتج ادم وموسى فقال له موسى انت آدم الذي
اخرجتك خطيئتك من الجنة فقال له موسى الذي اصطفاك الله برسالاته
وبكلامه ثم تلومني على امر قد قدر علي قبل ان اخلق فقال رسول الله
صلى الله عليه وسلم فحج ادم موسى وقوله اذ المراد بيان للمقصود من
الحديث واستدلال لكونه المقصود فالمقصود اتلومني بعد التوبة على
امر قضي قبل ان اخلق وانما حملناه على ذلك لا على اللوم على المعصية مطلقا
قبل التوبة وبعدها للاجماع على توجه اللوم على المعصية قبل التوبة
وعلى انتفايه اي اللوم بعدها اي بعد التوبة ويكون قوله اي قول ادم
كتبه الله الخ حكاية للواقع لا احتجاجا بالقدر لدفع اللوم على المعصية
مطلقا هذا الذي ذكرناه من انه حكاية للواقع لا احتجاج بالقدر وان
معنى الحديث ما حملناه عليه هو موجب الدليل بفتح الجيم اي الذي اقتضاه
الدليل وهو ما سبق من الاجماع على الامرين لان الاجماع على توجه اللوم

موضع سوال مفصلا بابا

اللوم بعد التوبة قبل التوبة يتوجه على المعصية

موجب الدليل بفتح الجيم

بعد المعصية وقبل التوبة يقتضي امتناع اجرا الحديث على ظاهره من
الاحتجاج بالقدر والاجماع على انتفا اللوم بعد التوبة يقتضي صحة حمل
الحديث على ما ذكرنا فان قيل حاصل ما ذكرتم ان المعاصي واقعة بقضا
الله وقد تقرر انه يجب الرضى اي رضي العبد بالقضا اتفاقا فيجب
حينئذ الرضى بالمعاصي التي منها الكفر وهو باطل اجماعا لان الرضى
بالكفر كفر اجماعا قلنا الملازمة بين وجوب الرضى بالقضا وبين وجوب
الرضا بالمعاصي ممنوعة فلا يستلزم الرضا بالقضا الرضى بها بل
يجب الرضى بالقضا اي حكم الله تعالى الصادر عنه لا بالمقضي اذا كان
منهيا عنه وهو المعصية لان الاول اي القضا صفته تعالى وتقدس
والثاني اي المقضي متعلقها الذي منع منه سبحانه ثم يحد على خلاف
رضاه تعالى على ما عرف فتبين الفرق بين الارادة والرضى على ما عليه اكثر
اهل السنة من غير تاثير القضا في ايجاده ولا سلب مكلف قدرة الامتناع
عنه بل وجد على مجرد وجه المطابقة للقضا لما قدمناه في تقرير رجع
القضا الى العلم او الى الارادة هذا تقرير ما في المتن وهو جواب مشهور
وقد اورد عليه انه لا معنى للرضى بصفة من صفات الله انما الرضى
بمقتضى تلك الصفة وهو المقضي وحينئذ فاللايق ان يجاب بان الرضى
بالكفر لا من حيث ذاته بل من حيث هو مقضي وقد اوضحه السيد
في شرح المواقف فقال ان للكفر نسبة الى الله تعالى باعتبار فاعليته
وايجاده اياه ونسبة اخرى الى العبد باعتبار محليته له واتصافه
به وانكاره باعتبار النسبة الثانية دون الاولى والرضى به باعتبار
النسبة الاولى دون الثانية والفرق بينهما ظاهر لانه ليس يلزم

ايراد وجواب عن الرضى بالقضا

الفرق بين القضا والمقضي

مطلب ما اوضحه السيد شرح المواقف

الحقيقي وهو الله سبحانه

فيرضى به من حيث كونه قضا الله لا من حيث كونه صفة للانبيا اذ لو يستلزم الكفر

الاصل الرابع في انه تعالى لا يجب عليه شي

ما يوجبه المعتزلة خمسة امور

على

من وجوب الرضا بشي باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضى
به باعتبار وقوعه صفة لشي آخر اذ لو صح ذلك لوجب الرضى بموت
الانبيا من حيث وقوعه صفة لهم وانه باطل اجماعا وبالله التوفيق
الاصل الرابع في بيان انه لا يجب على الله تعالى شي قال الامام حجة
حجة الاسلام انه سبحانه وتعالى متفضل بالخلق وهو الايجاد
مطلقا والاختراع وهو الايجاد لا على مثال سابق ونعمة الايجاد شاملة
لكل موجود وهو سبحانه متطول بتكليف العباد اي متفضل به
عليهم حيث جعلهم اهلا لان يخاطبهم بالامر والنهي والطول الفضل
والزيادة فالمتطول والمتفضل تفنن في العبارة وليس الخلق
والتكليف واجبا عليه سبحانه وقالت المعتزلة وجب عليه ذلك
اي كل من الخلق والتكليف لما فيه من مصلحة العباد انتهى كلام حجة
الاسلام واعلم انه قد اشتهر عن المعتزلة انهم يوجبون امورا خمسة
اللطف والثواب على الطاعة والعقاب على المعصية ورعاية الاصلح
للعباد والعوض على الالام وقل من ذكر عنهم ايجاب ابتدا الخلق بل
الذي اشتهر ذكره عنهم انه اذا خلق العبد وكلف بالبنا للمفعول فيهما
وجب اقداره على الافعال التي كلف بها وازاحة علله وكل ما كان اصلح ما
يمكن له في الدنيا والدين او في الدين فقط مذهبان لهم الاول للبغدادين
والثاني للبصريين وهذا هو المعبر عنه بالاصلح من جملة الامور الخمسة
التي قدمنا ذكرها قال امام الحرمين في الارشاد بعد نقل ما ذكرنا عن
البصريين من المعتزلة من ان العبد اذا خلق وكلف الى اخر ما ذكرنا ما
نصه ثم قد يتوهم متوهم انه يجب عليه تعالى الابتدا باكمال العقل

بلغ مقابلة

لاجل التكليف وليس هذا مذهبا لهم يعني البصريين ولم يستوف
المصنف مقصود كلام الامام ليظهر منشؤ التوهم وقد نقل الامام
في الارشاد اولا عن البغداذيين من المعتزلة ان ابتدا الخلق واجب على
الله وتجب الحكمة وانه اذا خلق الذين علم انه يكلفهم فيجب اكمال عقولهم
واقدارهم وازاحة عللهم ثم نقل عن البصريين منهم انهم انكروا معظم
ذلك يعني ايجاب ابتدا الخلق وايجاب اكمال العقل كما دل عليه كلامه
ونقل اجماع الفيئتين البغدادية والبصرية منهم على ان الرب سبحانه اذا
خلق عبده واكمل عقله لا يتركه هملا بل يجب عليه ان يقدره ويمكنه من
نيل المراشد ثم قال امام الحرمين ونقل اصحاب المقالات عن هولاء
مطلقا يعني المعتزلة انه يجب على الله تعالى فعل الاصلح في الدين وانما
الاختلاف في فعل الاصلح في الدنيا وهذا النقل فيه تجوز وظاهره
يوهم زللا فقد يتوهم المتوهم انه يجب عند البصريين الابتدا
باكمال العقل لاجل التكليف وليس ذلك مذهبا الذي مذهب منهم
فالذي ينتحله البصريون انه تعالى متفضل باكمال العقل ابتدا
ولا يجب عليه اثبات اسباب التكليف انتهى كلام الارشاد وبه يظهر
ان منشا التوهم اطلاق اصحاب المقالات النقل عن المعتزلة دون
التفصيل الواقع في كلام الامام اولا ثم قال الحجة حجة الاسلام في
الرسالة ردا عليهم المراد بالواجب احد امرين اما الفعل الذي في
تركه ضرر اما آجل اي في الاخرة عرف بالشرع كما يقال تجب
طاعة الله او عاجل اي في الدنيا وان عرف بالعقل كما يجب على العطشان
الشرب كيلا يموت ومعنى الوجوب هنا ترجح الفعل على الترك لما

يقال

يتعلق من الضرر بالترك كما فسر به الحجة في الاقتصاد وأما ان يراد به
الذي عدمه يودي الى امر محال كما يقال وجود المعلوم اي ما تعلق علم
الله تعالى بوقوعه واجب وقوعه اذ عدمه يؤدي الى المحال وهو ان يصير
العلم جهلا فان اراد الخصم وهو المعتزلي بقوله ان ابتدا الخلق مثلا واجب
المعنى الاول وهو ان في تركه ضررا آجلا او عاجلا فقد عرضه تعالى ٥
للضرر وتطرق الضرر محال في حقه تعالى علوا لقول به كفر وفاقا وان
اراد المعنى الثاني وهو ان عدمه يودي الى محال فهو مسلم حيث نظر الى
ان ابتدا الخلق والتكليف قد تعلق العلم بوقوعه اذ بعد سبق العلم
بوقوع شي لابد من وجود ذلك الشيء المعلوم وقوعه او اراد الخصم
بكون ابتدا الخلق واجبا معنى ثالثا فهو غير مفهوم انتهى كلام الحجة وقد
حقق المصنف ان المعتزلة يريدون المعنى الثاني وهو الذي عدمه
يودي الى محال لكن ليس هو انقلاب العلم جهلا بل البخل فقال
واعلم انهم يعني المعتزلة يريدون بالواجب ما اي فعلا يثبت بتركه نقص
في نظر العقل والجار والمجرور متعلق بقوله يثبت وثبوت النقص
بسبب ترك مقتضى قيام الداعي الى ذلك الفعل وحذف متعلق ٥
النقص للعلم به مع تعظيم جناب الباري تعالى عن ان يجري اسمه
على اللسان مع اضافة هذه الكلمة المستهجنة وهو اي الداعي هنا
كمال القدرة الالهية والغنى المطلق مع انتفا الصارف عن ذلك الفعل
فترك المراعاة المذكورة فيما مر بمعناها لا بلفظها وهي مراعاة ما هو
اصلح للعبد في الدين فقط او في الدين والدنيا مع ذلك اي مع قيام
الداعي وانتفا الصارف بخل يجب تنزيهه تعالى عنه فيجب قدام الد

٥٢



اي لا يمكن ان يقع غيره لتعاليه سبحانه عما لا يليق وهذا الذي يريد و نه
هو المعنى الثاني الذي ذكره حجة الاسلام فان حاصله ان عدم الفعل
يودي الى محال في حقه سبحانه وتعالى وظاهر تسليم الحجة رحمه
الله المعنى الثاني انهم اذا قصدوا معنى قولنا المعلوم يجب وقوعه
فهو معنى صحيح ومراد ه اي مراد حجة الاسلام رحمه الله تسليم اطلاق
لفظ الوجوب فقط لهذا المعنى لا تسليم اطلاقه مع موضوعه اي مع
نظر صح تسليم ما وضع له عندهم وهو ان الواجب ما يثبت بتركه نقص في
العقل وهو فيما نحن فيه البخل كما مر فان هذا عين مذهب الاعتزال ٥
وانما مراده ان ابتدا الخلق واجب الوقوع لتعلق العلم بوقوعه وان ابتدا
التكليف كذلك لان عدم وقوعه يودي الى محال هو انقلاب العلم
جهلا وهذا غير مطابق لمقصود اهل الاعتزال والا اي وان لا يكن ذلك
مراد حجة الاسلام بان سلم لهم اطلاق الوجوب مع تسليم موضوعه في
كلامهم على ما قدمناه لزم ان يسلم ان كل اصلح للعبد يجب وقوعه له لان
كل ما علم وقوعه للعبد فهو الاصلح له عندهم زعما منهم انهم بالغوا
في تنزيه الباري تعالى اذ لا يخفى ان كل مسلم فانما يقصد المبالغة في
تنزيه الباري سبحانه عما ينسب اليه فلا يمكن القول بوجوب الاصلح
د على الله سبحانه الا مع القول بان كل ما وقع في الدارين فهو الاصلح للعبد
لما مر عنهم من انه يثبت بترك ما لم يقع منه نقص في نظر العقل وهو
محال في حقه سبحانه وصرح الامام يعني امام الحرمين بفهم هذا
المعنى من كلام ابي القاسم الكعبي وهو من رؤوس معتزلة بغداد وصرح
ل الامام بانهم يعني معتزلة بغداد قالوا ان تخليد الكفار في النار والعلا

اصلح لهم في الاخرة وكذا الاصلح للفسقة عندهم في الدنيا ان يميتهم ويحط
اعمالهم واذا انتهوا الى ذلك سقطت مكالمتهم كما قال الامام في الارشاد
لان كلا من الامرين عناد ومكابرة في الضروريات فحقيقة الخلاف بيننا
وبينهم في موضعين احدهما كون كل واقع روعي فيه الاصلح للعباد والثاني
انه لو لم يكن ذلك اي لو لم يكن كل واقع روعي فيه الاصلح للعباد بان وقع ما
ليس اصلح لهم كان وقوعه نقصا لما مر من ان المنع من الاصلح بخل يجب تنزهه
تعالى عنه وقد علمت ان قولهم في كل منهما خطا لما الزم عليه من العناد
ومكابرة الضرورة كما قدمناه ولزمهم مع ذلك خطا ثالث فقالوا به
وهو اي ذلك الخطا عدم قدرته على اصلاحهم يعني الكفار والفسقة
وهذا بتهم من ضلالتهم ولزومه لهم من قولهم بوجوب الاصلح وتفسيرهم
الواجب بانه الذي لا يمكن ان يقع غيره اذ قد كان من معلومه تخليدهم
في النار الذي هو اصلح لهم عند المعتزلة ووقوع خلاف معلومه تعالى
محال لما مر من استلزامه المحال الذي هو الجهل فلا تتعلق القدرة به
اي بالوقوع المذكور لما تقرر من ان متعلقها الممكن دون الواجب والممتنع ه
فلا يكون قادرا على هدايتهم تعالى عن ذلك علوا كبيرا وتعلق القدرة تابع ه
لتعلق الارادة كما تقرر وقد ورد الكتاب العزيز بصحة تعلق الارادة
به قال تعالى ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا وقال تعالى
ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها وقال تعالى ولو شاء الله لجعلهم امة
واحدة اي مهتدين او ضالين الى غير ذلك من الايات المفيدة في الاستعمال
العربي المتعارف لاهل اللسان كون مقابل الواقع مما يدخل تحت مشيئته
تعالى فيكون داخلا تحت قدرته تعالى وكونه لا يفعله اي انتفا فعله ه

بلغ

ستعلقها

تعالى له الواقع ذلك الانتفا على موافقة العلم بانه لا يفعله لا يسلبه
الامكان الذاتي المقتضي لصحة تعلق القدرة به وذلك اي الذي سلب
الامكان الذاتي فكان ممتنعا لذاته كاجتماع الضدين هو الذي لا تتعلق
به القدرة لعدم صلاحيته لتعلقها الا المقصور في القدرة فاستحالته
اي استحالة وقوع خلاف معلومه تعالى لغيره وهو تعلق العلم بعدم
وقوعه لا لذاته والحاصل ان ما امتنع وقوعه لتعلق العلم بعدم وقوعه
ممكن لذاته ممتنع لغيره وامتناعه لغيره لا يسلبه الامكان الذاتي
المصحح لتعلق القدرة به فزعمهم انه غير مقدور بمعنى انه لا يصح تعلق القدرة
به باطل وليس لهم اي للمعتزلة في هذا المطلوب وهو زعمهم الوجوب
على الله تعالى مستمسك بفتح السين اي شيء يتمسكون به مستمسك
بكسرها اي له استمساك اي ادنى قوة ونحن معشر اهل السنة لا ندين لله
تعالى بما زعموه بل ديننا الذي ندين الله به اعتقادا ان الله سبحانه ه
يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا يسأل عما يفعل كما نطق به كتابه العزيز في ه
الايات الثلاث المشار اليها وهي قوله تعالى ان الله يفعل ما يشاء وقوله
تعالى ان الله يحكم ما يريد وقوله تعالى لا يسأل عما يفعل كل عوض وابتداء
انعام اذاقه سبحانه من الرزق فهو فضل منه عليهم بلا استحقاق ه
عليه تعالى لا يقبح منه تركه اذ استحقاق ذلك الرزق انما يكون لغير المملوك
وانا المملوك بجملته هويته اي ذاته المشخصة وقدرته وافعاله كيف يستحق
بماله على مالكه اجرا ورعاية مصلحة فضلا عما اي عن ان يستحق رعاية ما
هو الاصلح وهو اي والحال ان ذلك المملوك مستحق عليه ذلك العمل لمالكه ه
اي والحال ان ذلك العمل مستحق على ذلك المملوك لمالكه فمرجع قوله

أما استحالته والامكان امتناعه ذاتيا

هو اما المملوك واما العمل وغاية ما في منع الرزق فانه نوع اماتة
لمن منعه من الخلق وله تعالى ان يميتهم اتفاقا منا ومنهم وقد رده
المصنف تمسكا بقولهم ان ترك رعاية الاصلح بخل يجب تنزيهه تعالى عنه
فقال وليس يلزم في تمام الكرم ونفي البخل بالنسبة للسيد بلوغه
اقصى الغايات الممكنة في الاحسان الى كل عبد بل هو سبحانه الحكيم
ذو الحكمة وهي عبارة عن كمال العلم واحسان العمل واتقان الصنع يفعل
ما هو مقتضى حكمته الباهرة من الاعطا لمن يشا والمنع لمن يشا دون ايجاب
يسلب الاختيار والمشية كما قال تعالى ذلك فضل الله يؤتيه من يشا
له كمال الصفات التي دلت عليها اسماؤه الحسنى الواردة في الكتاب
والسنة ويسمى معظمها صفات ايضا من الكريم وقد قيل في معناه انه
المتفضل الذي يعطي من غير وسيلة ولا مسئلة والمتجاوز الذي
يعفو عن العقاب ولا يستقصي في العتاب وقيل معناه المقدس عن
النقايص والعيوب ومن هذا قولهم كرايم الاموال لنفايسها والجواد
وهو الواسع العطا وشديد العقاب وعدم بعضها نقص تعالى الله عن
ذلك علوا كبيرا واقتضت هذه الصفات الكريمة متعلقات اي امورا تتعلق الصفات
بها فانقسم الخلق لذلك الى شقي وسعيد بفضله كما قال تعالى فمنهم شقي
فريق في الجنة وفريق في السعير مع ان الكرم والفضل تعلق بالكل البر
والفاجر والمؤمن والكافر فان الكافر منعم عليه في الدنيا على راي القاضي
ابي بكر منا كالمعتزلة انعم عليه خالقه تعالى بما خوله اي اعطاه من قوى
ظاهرة وباطنة وامور يلتذ بها الا ان الشيخ ابا الحسن الاشعري ذهب
الى ان ما اوتيه الكافر في الدنيا من قوى وملاذ استدراج له فهي في نفسه

الحقيقة

الحقيقة نقمة عليه قال مبينا ما ذهب اليه اذا كان ذلك الامر الذي
ناله في الدنيا قد جره عن الله تعالى فليس بنعمة بل هو نقمة قال الله
تعالى ايحسبون انما نمدهم به من مال وبنين نسارع لهم في الخيرات بل
لا يشعرون فقوله من مال وبنين بيان لما وقوله نسارع لهم في الخيرات
خبران وقوله بل لا يشعرون انتقال اي انهم كالبهايم لا شعور لهم ليتاملوا
فيعلموا ان ذلك الامداد استدراج لا مسارعة في الخير وقد نص المصنف
مذهب القاضي فقال لكن تكرر في القران حكاية قول الانبيا للكفار الذين
بعثوا اليهم فاذكروا آلاء الله اي نعمه فالحق انها في انفسها نعم وطغيانهم واقع
باختيارهم فلا تخرج به عن كونها نعما في انفسها وان كانت تلك النعم سببا
للتمادي على ما هم عليه لاعتقادهم انما هم عليه من الضلال مرضي
لخالقهم وانه لو لم يكن كذلك لما انعم عليهم فلم تجبهم تلك النعم الى الكفر واعلم
ان الاشعري لا ينكر كونها تسمى نعما انما يذهب الى ان حكمة ايصالها اليهم
استدراجهم لتكون الحجة عليهم ابلغ لا ان يتنعموا بها في الدنيا كما قال تعالى
سنستدرجهم من حيث لا يعلمون واختلف مشايخنا معشر الحنفية
في انه هل يستجاب للكافر دعوة فقيل لا يستجاب له دعوة في امر الاخرة
ولا في امر الدنيا وان نالته فيها نعم ونفي الاستجابة منقول في معالم التنزيل
عن ابن عباس من رواية الضحاك في تفسير قوله تعالى وما دعا الكافرين
الا في ضلال وبها استدل لهذا القول وفي شرح العقايد اختلف المشايخ
في انه هل يجوز ان يقال يستجاب دعا الكافر فمنعه الجمهور وجعل محل الخلاف
جواز اطلاق اللفظ وما جرى عليه شيخنا المصنف من ان محل الخلاف
جواز وقوع الاستجابة اقرب وعليه جرى الروياني من الشافعية في كتابه

عن المذهب حيث نقل الخلاف في المسألة فا اي فعلى هذا القول وهو
نفي استجابة دعايه ما قد يقع عند دعايه من الامور التي يدعو بها كان
متيقنا في علم الله تعالى لغير معلق فيه اي في علم الله تعالى بدعايه وقيل نعم
يستجاب له في امر الدنيا لا في امر الاخرة لان قوله تعالى انك من المنظرين بعد
حكاية قول ابليس رب انظرني الى يوم يبعثون اجابة لابليس والى هذا
ذهب ابو القاسم الحكيم وابو نصر الدبوسي ولما كان القول الاول من
هذا الخلاف قد يوهم ان الكافر لا تناله الرحمة في الدنيا مع ان الرحمة تعم
في الدنيا البر والفاجر والمومن والكافر نفى المصنف هذا الوهم بقوله كم
هذا اي ومع هذا الخلاف المشتمل على القول بنفي استجابته تعالى دعا
الكافر فرحمته تعالى سبقت غضبه كما نطق به الحديث الصحيح حتى
ان مظاهر الكرم والجود والرحمة من عباده اكثر من مظاهر الغضب
والمظاهر جمع مظهر بالفتح وهو موضع الظهور اي مواضع ظهور اثار الرحمة
ومواضع ظهور اثار الغضب ومن في قوله من عباده بيانية متعلقة
بقوله مظاهر ارايت ايها المتامل اهل النار اكثر حصوا اي عددا ام اهل
الجنة من الحور والولدان ومومني الجن والانس ومن الملايكة وهم منذ
الالاف لا تحصى من السمين يرد منهم كل يوم سبعون الفا الى البيت
المعمور ثم لا يعودون اليه ابدا كما ورد في حديث الاسرا في صحيح مسلم
وغيره واعلم ان من عادة العرب انه يعد واما استكثروه بالحصى بان
يجعلوا الكل فرد من افراده حصاة ثم يعد والحصا فاذا قصد واعد
جمع كثرة افرادها وجعلوا لكل فرد حصاة كان الاكثر عددا اكثر حصى
قال الحجة حجة الاسلام في دفع قولهم اي المعتزلة بوجوب الاصلح انه اذا

لم يتضرر تعالى بترك مصلحة العباد لم يكن للوجوب معنى في حقه تعالى
ثم مصلحة العباد انما هي في ان يخلقهم في الجنة لا في دار البلاء اي الدنيا
معرضين لخطر العقاب بارتكاب الخطايا وهذا تلخيص لكلام حجة الاسلام
وعبارته ثم مصلحة العباد في ان يخلقهم في الجنة فاما ان يخلقهم في دار البلايا
ويعرضهم للخطايا ثم يهدفهم لخطر العقاب وهول العرض والحساب
فما في ذلك غبطة لاولي الالباب وانت قد علمت كما قدمناه ان معنى
الوجوب عندهم كونه اي كون ذلك الامر الواجب لا بد من وقوعه وفرض
عدمه فرض محال لاستلزامه المحال وهو اتصافه تعالى بما اي بالبخل
الذي لا يجوز عليه على زعمهم متعلق بقوله لاستلزامه فلا يكون تعالى
بهذا اي بسبب هذا الوجوب متعرضا بفتح الرا للضرر كما الزمهم به الحجة
لان التعرض له اي للضرر انما يلزم لو كان الايجاب مبنيا على التخيير في
فعل ذلك الامر الواجب وتركه كما ينبي عنه التعبير بالترك في قول حجة
الاسلام اما ان يراد بالواجب الفعل الذي في تركه ضرر وليس هذا الذي قاله
المعتزلة هنا من وجوب رعاية الاصلح كذلك اي مبنيا على التخيير لان
حاصل كلامهم فيه سلب قدرته تعالى عن ترك ما هو الاصلح فليس قادرا
عليه عندهم لانتفا قدرته عن الاتصاف بما لا يليق به فلذا اي فلزعمهم انتفا
قدرته سبحانه عن ترك ما هو الاصلح حكموا بان كل ما علم كونه اي وقوعه
ووجوده من خلود اهل النار فيها ولعن الفساق وحبط اعمالهم على قولهم هو
الاصلح فقولهم يجب الاصلح كقولنا يجب ان لا يتصف تعالى بنقص وكقولنا يجب
وقوع وعده تعالى فالسبيل الى دفعهم انما هو منع كون كل واقع هو الاصلح
الموقع له ومنع لزوم ما لا يليق به تعالى اي البخل الذي زعموا لزومه بتقدير

ان لا يعطي الملك العظيم كل فرد من العبيد اقصى ما في وسعه اي طاقة ذلك
الملك العظيم او ان لا يعطي كل فرد من العبيد مصلحته وقوله جبرا حال مما
تضمنه يعطي اي حال كون ذلك الاعطا جبرا اي مجبرا عليه دون اختيار
بعد ان عرّفه اي عرّف كل فرد من العبيد يعني المكلفين طريقها اي المصلحة
واقدره اي جعل له قدرة عليها وعلى خلافها ولم يجبره على خلافها فهل ليس
ذلك القول بان كل واقع هو الاصلح ويلزم ما لا يليق بتقدير عدم اعطا الملك
العظيم كل فرد اقصى ما في الوسع الا نقص في الغريزة اي الطبيعة يعني
انه صادر عن عقل ناقص فعبر عن نقص العقل الذي يختل معه الفهم
بنقص الغريزة وكذا كون الخلود في النيران اصلح لمن فعل به ذلك الخلود
فيها من مشاهدة جمال رب العالمين في اعالي الجنان او كونه اصلح من مجرد
نعيم الجنان صادر عن نقص في الغريزة اي خلل في العقل وهذا
القول ايضا اعني كون الخلود في النيران اصلح انكار للضروريات من انتهى
اليه كان معاندا فسقط الكلام معه ومن مشهور رد نعم اي دفع المعتزلة
بابطال ما زعموه مناظرة ابي الحسن الاشعري مع ابي علي الجبائي راس
اهل الاعتزال في اواخر الثلاث مايه فما بعدها وكان الاشعري تلميذه
وعلى مذهبه فتاب وصار اماما في السنة قال اي الاشعري له اي الجبائي
ان صبيا مات فراى منزلة رفيعة في الجنة لبالغ مسلم فقال يا رب لم لم تدم
حياتي حتى ابلغ فاجتهد في الطاعة فانال منزلة رفيعة مثله قال اي الجبائي
يقول الله تعالى له اي للصبي علمت انك لو بلغت عصيت فكان الاصلح لك
الموت في سن الصبا قال اي الاشعري للجبائي فينادي حينئذ الكفار من
دركات لظى يا الهنا لمّا علمت انا اذا بلغنا عصينا فهلا امتنا في الصبا

بلغ مقابلة

فانا راضون بما دون منزلة الصبا فانقطع الجبائي وتاب الامام الاشعري
عن الاعتزال ورجع الى ما كان عليه السلف واخذ في نقض قواعد المعتزلة
قال المصنف وقد استغنينا بهذا اي عما سقناه اي في الاصل الرابع من عدم
وجوب رعاية الاصلح عما ذكره حجة الاسلام في الاصل السابع لانه عقد
الاصل الرابع لعدم وجوب ابتدا الخلق والتكليف والاصل السابع لعدم
وجوب رعاية الاصلح وقد راى المصنف ان الانسب ايرادهما معا في الاصل
الرابع. واعلم ان المشهور ان مناظرة الاشعري والجبائي في ثلاثة اخوة احدهم
مطيع مات على الطاعة. والآخر عاص مات على المعصية. والثالث مات صغيرا
كما هو مذكور في المواقف واول شرح العقايد. ولما راى المصنف ان ما في
عقيدة حجة الاسلام ينطبق مقصوده على ذلك اورده حكاية بالمعنى
وعبارة حجة الاسلام وليت شعري بم يجيب المعتزلي عن مسئلة نفرضها
عليهم وهو ان نفرض مناظرة في الآخرة بين صبي مات مسلما وبين بالغ مات
مسلما الى اخر كلامه فلم يجعل ما ذكره عين حكاية الاشعري والجبائي
وقيد الصبي بالمسلم ولم يقيده المصنف بذلك بنا على القول بان اطفال
الكفار لا يدخلون النار وهو الجاري على اصول المعتزلة والراجح عندنا
والله اعلم الاصل الخامس في الحسن والقبح العقليين وهو الاصل الثامن في
كلام حجة الاسلام وقد اوسع فيه المصنف فبدا بتحرير محل النزاع فيما
بيننا وبين المعتزلة فذكر كغيره انهما يطلقان لثلاثة معان ليس الاول ولا
الثاني منها محلا للنزاع وانما محل النزاع المعنى الثالث فقال لا نزاع في
استقلال العقل بادراك الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال وصفة
النقص كالعلم والجهل وكالعدل والظلم فان العقل يستقل بادراك حسن العلم

العقل صح

والعدل وقبح الجهل والظلم ورد شرع ام لا وكذا الانزاع في استقلال العقل
بادراك الحسن والقبح بمعنى ملائمة الغرض وعدمها كقتل زيد بالنسبة
الى اعدائه فانه عندهم حسن وبالنسبة الى اوليائه فانه عندهم
قبيح وتصيير المصنف بملائمة الغرض وعدمها اولى من تعبير بعضهم
عن هذا المعنى بملائمة الطبع ومنافرته لان ملائمة الغرض اعم كما يظهر
للمتامل وملائمة الطبع كحسن الحلو وقبح المر فالعقل يستقل بادراك
الحسن والقبح بهذا المعنى ايضا وفاقا منا ومنهم وانما النزاع بيننا وبينهم
في استقلاله اي العقل بدركه بسكون الراء اي ادراك ما ذكر من الحسن
والقبح في حكم الله تعالى فقالت المعتزلة نعم هما بهذا المعنى عقليان اذ لو
بيان المراد هو بجزم العقل بثبوت حكم الله تعالى في الفعل بالمنع متعلق
بقوله حكم اي بثبوت حكمه تعالى بالمنع من الفعل الواقع ذلك المنع على
وجه ينتهض معه الفعل سببا للعقاب اذا ادرك العقل قبحه قالوا
وبجزم العقل بثبوت حكمه جل ذكره فيه اي في الفعل بالايجاب له والثواب
بفعله اي ايجاده في الخارج والعقاب بتركه اذا ادرك ظرف للجزم اي بجزم
العقل بذلك وقت ادراكه حسنه على وجه يستلزم تركه قبحا كشكر المنعم
وهذا القول من المعتزلة بناء منهم على ان للفعل في نفسه حسنا وقبحا ذاتيين
اي تقتضيهما ذات الفعل كما ذهب اليه قدماؤهم او ان للفعل حسنا
وقبحا ثابتا له لصفة اي لاجل صفة فيه حقيقية توجبهما له كما ذهب اليه
الجبائية وقوله قد يستقل صفة ثانية اي حسنا وقبحا موصوفان بانهما
ذاتيان او انهما لصفة وبانه قد يستقل بدركهما بسكون الراء اي بادراكهما
العقل فيعلم اي العقل والاسناد مجازي والمراد ان العاقل لادراك عقله



تعالى

الحسن والقبح المذكورين يعلم حكم الله باعتبارها فيه متعلق بحكم والضمير
للفعل اي يعلم حكم الله تعالى الكاين في العقل اي المتعلق به وقد لا يستقل
العقل بادراك الحسن والقبح في الفعل فلا يحكم فيه بشيء حتى يرد الشرع
كاشفا عن ذلك الحسن والقبح كحسن صوم اخر يوم من رمضان وقبح
صوم اول يوم من شوال اذ لا استقلال للعقل بادراك شيء منهما
وقالت الاشاعرة قاطبة ليس للفعل نفسه حسن ولا قبح ذاتيان
ولا لصفة توجبهما وانما ورود الشرع باطلاقه اي الاذن لنا فيه وقبحه
وروده بحظره اي بالمنع لنا منه واذا ورد الشرع بذلك اي باطلاقه لنا
او بحظره فحسّناه او قبّحناه اي حكمنا بانه حسن او قبيح بهذا المعنى وهو كونه
ماذونا لنا فيه ومحرما علينا فحاله بعد ورود الشرع بالنسبة الى
الوصفين الحسن والقبح كحاله قبل وروده في انه ليس حسنه وقبحه
لذاته ولا لصفة توجبهما له ولولا ورود الشرع لم نعرف فلا يجب قبل
البعثة شيء عند الاشاعرة لا ايمان ولا غيره ولا يحرم قبل البعثة كفر
وانما وجب الايمان وساير الواجبات وحرم الكفر وساير المحرمات بالشرع
وقالت الحنفية قاطبة بثبوت الحسن والقبح على الوجه الذي قالته المعتزلة
وهو ان العقل قد يستقل بادراك الحسن والقبح الذاتيين او لصفة
فيدرك القبح المناسب لترتب حكم الله تعالى بالمنع من الفعل على وجه
ينتهض معه الاتيان به سببا للعقاب ويدرك الحسن المناسب لترتب
حكمه تعالى بالايجاب والثواب بفعله والعقاب بتركه الا ان المعتزلة اطلقوا
القول بعدم توقف حكم العقل بذلك على ورود الشرع والواقع ما قصر
العقل عن ادراك جهة الحسن والقبح فيه كحسن صوم اخر يوم من رمضا

وقبح صوم اول يوم من شوال يا في الشرع كاشفا عن حسن وقبح فيه ذاتيين
او لصفة وخالفهم الحنفية في هذا الاطلاق ثم اختلفوا اعني الحنفية
هل المتوقف على ورود الشرع جميع الاحكام فلا يقتضي العقل في شي
منها اعتقضى ادركه الاحد ورود الشرع فيكون الحاكم هو الله تعالى لا
العقل او المتوقف على ورود الشرع اكثر الاحكام دون احكام خاصة
منها وسياتي في المتن تفصيل ذلك ثم اتفقوا اي الحنفية على نفي ما بنته
المعتزلة على اثبات الحسن والقبح للفعل من القول بوجوب امور على الله تعالى
كوجوب الاصلح للعباد على ما قدمناه عن المعتزلة في الاصل الرابع ووجوب
الرزق و وجوب الثواب على الطاعة و وجوب العوض في ايلام الاطفال
والبهايم و وجوب العقاب بالمعاصي ان مات مرتكبها بلا توبة وقوله بنا
مفعول لاجله هو علة لقوله نفي اي اتفق الحنفية على نفي ما فرعته المعتزلة
على اصل الحسن والقبح العقليين من الامور المذكورة وذلك النفي للبنا من
الحنفية على منع كون مقابلاتها اي مقابلات الامور التي اوجبتها المعتزلة
خلاف الحكمة وتلك المقابلات كفعل غير الاصلح ومنع الرزق وما على منوالها
بل قالت الحنفية ما ورد به السمع اي المسموع من الكتاب والسنة من
وعد الرزق و وعد الثواب على الطاعة وعلى الم المومن وعلى الم طفله
حتى الشوكة يشاكها المومن محض فضل وتطول منه تعالى دون حق
عليه عز وجل لا بد من وجوده اي وجود ذلك الموعود من الرزق وسائر
ما ذكر معه لوعد الصادق لا نحصي ثنا عليه سبحانه هو كما اثنى على
نفسه واعلم ان الشيخ عز الدين انكر في قواعده كون المصيبة من الم ونحوه
يوجر عليها وخطا من قال ذلك لان المصيبة ليست من كسبه والمرء

انما يوجر على عمله وكسبه قال الله تعالى انما تجزون ما كنتم تعملون واعترضه
الاسنوي بانه خلاف نص الشافعي المستند الى حديث عايشة وهو في
الصحيحين ما يصيب المسلم من نصب ولا وصب ولا هم ولا حزن حتى
الشوكة يشاكها الا كفر الله بها من خطاياه ونص الشافعي هو ما في الام في باب
طلاق السكران ولفظه ان قال قايل هنا اي السكران مغلوب على عقله و
المريض والمجنون مغلوب على عقلهما قيل المريض ماجور مكفر عنه بالمرض والمجنون
مرفوع عنه القلم فكيف يقاس من عليه العقاب بمن له الثواب انتهى
فقد جعل المريض ماجورا مكفرا عنه بالمرض ويمكن حمل كلام الشافعي
رضي الله عنه على ان المريض ماجور بالصبر على المرض والرضى به مكفر
عنه بنفس المرض لان الشيخ عز الدين لا ينكر كون المرض نفسه مكفرا
للذنوب للحديث السابق انما يرى ان المرض مكفر من حيث انه عقوبة
عاجلة تمحص الذنوب كما ان عقوبة الاخرة تمحص ذنوب المومنين وما لم
يرد به سمع اي دليل سمعي كتعويض البهايم على الامها لم نحكم بوقوعه
وان جوزناه عقلا على ما سنذكره ولما بين المصنف ما خالفت
الحنفية فيه المعتزلة من الفروع التي بنوها على اصل الحسن والقبح
الذي وافقوا فيه المعتزلة اخذ يبين وفاقهم للمعتزلة في نفي تكليف
ما لا يطاق فقال ولا اعلم احدا منهم اي الحنفية جوز عقلا تكليف ما لا
يطاق فهم في هذا مخالفون للاشعرية في تجويزهم اياه عقلا والمراد من
انهم يمنعون التكليف بالممتنع لذاته اما الممتنع لتعلق علم الله تعالى
بعدم وقوعه كايمان من علم الله تعالى انه لا يومن فان التكليف به جائز
عقلا واقع وفاقا والحنفية مع قولهم بالحسن والقبح العقليين اختلفوا

هل يعلم باعتبار العلم بثبوتهما في فعل حكم هو مرفوع بقوله يعلم نايب عن الفاعل
اي اذا علم ثبوت حسن او قبح في فعل من افعال العباد هل يترتب على العلم
بثبوت احدهما ان يعلم حكم الله تعالى في ذلك الفعل تكليفي بالرفع نعت
لقوله حكم فقال الاستاذ ابو منصور الماتريدي وعامة مشايخ سمرقند
اي اكثرهم نعم يعلم على هذا الوجه وجوب الايمان بالله و وجوب تعظيمه
وحرمة نسبة ما هو شنيع اليه تعالى كالكذب والسفه و وجوب تصديق
النبي وهو اي ما ذكر من الايمان والتعظيم وما ذكر معهما معنى شكر المنعم
فان قيل شكر المنعم اعم من الامور المذكورة فانه صرف العبد جميع ما انعم
الله تعالى عليه به من سمع وبصر ونظر وغيرها الى ما خلقه له كصرف
البصر الى المشاهدات والنظر الى ما يفيد دلالتها على وجوده تعالى
وقدرته وارادته وعلمه والسمع الى تلقي اوامره ونواهيه ووعده ووعيده
قلنا كل ذلك مندرج تحت وجوب تعظيمه تعالى وروى الحاكم الشهيد
في المنتقى عن ابي حنيفة رحمه الله انه قال لا عذر لاحد في الجهل بخالقه
لما يرى من خلق السموات والارض وخلق نفسه وساير مخلوقاته وعنه
اي عن ابي حنيفة رحمه الله انه قال لو لم يبعث الله رسولا لوجب على
الخلق معرفته بعقولهم ونقل هولا يعني الاستاذ ابا منصور وعامة مشايخ
سمرقند مذهب المعتزلة على خلاف المنهج الاول والمنهج الاول هو الحق وقيل
الطريق الواضح وليس للتقييد هنا بالوضوح كبير معنى قالوا يعني الاستاذ
وعامة مشايخ سمرقند العقل عندهم اي المعتزلة اذا ادرك الحسن والقبح
يوجب بنفسه على الله وعلى العباد مقتضاهما وعندنا معشر من ذكر من
الحنفية الموجب لمقتضي الحسن والقبح اللذين يدركهما العقل من الفعل ه

هو الله تعالى يوجبه على عباده ولا يجب عليه سبحانه شيء باتفاق اهل
السنة الحنفية وغيرهم والعقل عندنا معشر من ذكر من الحنفية آلة
يعرف به ذلك الحكم بواسطة اطلاعه بسكون الطا واضافة المصدر
الى المفعول اي اطلاع العقل بان يطلعه الله على الحسن والقبح الكاينين
في الفعل والحاصل ان العقل عند هولا الحنفية آلة للبيان وسبب
عادي لا مولد كما عند المعتزلة والفرق بين طريق هذا الفريق من الحنفية وبين
الاشاعرة ان الاشاعرة قايلون بانه لا يعرف حكم من احكام الله تعالى الا بعد
بعثة نبي وهولا الماتريدية يقولون قد تعرف بعض الاحكام قبل البعثة
بخلق الله تعالى العلم به اما بلا كسب كوجوب تصديق النبي وحرمة الكذب
الضار واما مع كسب بالنظر وترتيب المقدمات وقد لا يعرف الا بالكتاب
والنبي كاكثر الاحكام واشار بعضهم اي بعض مشايخ سمرقند الى ان ماخذ
هولا النقل عنهم اي عن المعتزلة هو قولهم بوجوب رعاية الاصلح للعباد عليه
تعالى عن ذلك سبحانه فانه اي الشان اذا ادرك العقل الحسن في
الفعل وجب وجوده منه تعالى واذا ادرك القبح اوجب عدم وجوده
منه تعالى اي ان يستمر عدم الفعل الموصوف بذلك القبح فلنا رد ما
نقله الاستاذ وعامة مشايخ سمرقند عن المعتزلة في معنى ايجاب
العقل عندهم ليس معنى ايجاب العقل عند المعتزلة ما ذكر بل معناه
ان العقل اذا علمه اي علم حسن الفعل عند علم وجوبه الثابت في نفس
الامر اعني استحالة عدمه على زعمهم فالحاصل في تحرير نقل مذهب
المعتزلة هو ان العقل اذا ادرك الحسن على الوجه الذي ذكرنا وهو ان
يستلزم تركه الفعل قبحا في فعل يصح نسبته اليه تعالى ونسبته الى

ما العقل قبل البعثة الا حفظ
ان الله تعالى طلب منه شايع على لسان
شخص مجرم مرجوب بعد معرفته
واطاعته

العباد كايصال رزق الفقير اذ يصح ان ينسب الى الله تعالى بان يقال
اوصل الله رزق فلان ويصح ان ينسب الى العبد فيقال اوصل فلان رزق
فلان ادرك وجوب وقوعه جواب اذا اى ادرك العقل وجوب وقوع ذلك
الفعل منه سبحانه وتعالى وفسر المصنف الوجوب بقوله اي لابد منه
لان ذلك الفعل حسن لمعنى في نفسه فلا يتخلف وقوعه مثاله الرزق وهو
ما قدره الله تعالى لينتفع به الحيوان ومنه الفقر من نوع الانسان وايصاله
فعل حسن لمعنى في نفسه هو كونه بحيث ينتفع به الحيوان فلابد من
وقوعه على الوجه الذي قدر لاستحالة غيره اي عدم الوقوع او وقوعه على خلاف
ما قدره الله تعالى وادرك اي العقل امره سبحانه عباده بذلك الفعل
الحسن كالزكاة اى التزكية وهي ايتا المقدار الذي قدره الله تعالى من الرزق
لمستحقها بنا على اختيارهم ذلك الايتا فوجوب ايصال الرزق بالنسبة
اليه تعالى عند المعتزلة بمعنى وجوب الوقوع على الوجه الذي قدر بخلاف
وجوبه اى الفعل المذكور عليه تعالى بالمعنى الذي قالوا اي الماتريدية وعامة
مشايخ سمرقند في نقل مذهب المعتزلة حيث اقتضى ما نقلوه عنهم من ان
العقل اذا ادرك الحسن او القبح لا يمكن ترك مقتضاه اي مقتضى ما ادركه
من الحسن والقبح كحسن الايصال المذكور وقبح تركه مثلا فيكون الايصال
الذي هو مقتضاه واجبا عليه تعالى لان تركه يستلزم نقصا هو البخل على
ما سبق تقريره في الاصل الرابع وان كان الفعل الذي ادرك العقل حسنه
لا يليق نسبته الا الى العباد كالعبادة البدنية ادرك العقل انفراده
بايجابه عليهم فظهر ان ليس للعقل عند المعتزلة سوى ادراك الحكم اي حكم
الفعل الذي يستقل العقل بادراك الحسن والقبح فيه فيدرك في بعض

الافعال ان الله تعالى امر عباده به وفي بعضها انه نهاهم عنه
مطلقا بخلاف من ذكر من الحنفية فان العقل لا يستقل عندهم
بادراك امر الله تعالى ونهيه مطلقا بل في احكام خاصة كما سبق
وما عداها فالحكم فيه متوقف على ورود الشرع كما قدمناه وقال
ايمة بخارا منهم اى من الحنفية لا يجب ايمان ولا يحرم كفر قبل البعثة
كقول الاشاعرة وحملوا المروي عن ابي حنيفة على ما بعد البعثة
وهو اي ما حملوا عليه المروي امر ممكن في العبارة الاولى دون العبارة
الثانية ونقل الحمل في الاولى ابن عين الدولة فانه قال ايمة بخارا الذين
شاهدناهم كانوا على القول الاول يعني قول الاشاعرة وحكموا بان
المراد من رواية لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات
والارض وخلق نفسه بعد البعثة وهذا الحمل لا يخفى عدم تاتيه في
العبارة الثانية لكن شيخنا في تحريره بعد ذكر حملهم قال وحينئذ
فيجب حمل الوجوب في قوله لوجب عليهم معرفته بعقولهم على معنى ينبغي
لحمل الوجوب فيها على العرفي فان الواجب عرفا بمعنى الذي ينبغي ان يفعل
وهو الاليق والاولى وقوله بعد ظرف لقال اي قال ايمة بخارى ما ذكر
بعد قولهم بان للفعل صفة الحسن والقبح ولكن الحكم غير تابع لهما كقول
الاشاعرة اذ لا يمتنع عقلا ان لا يامر الباري تعالى بالايمان ولا يثيب
عليه وان كان حسنا ولا يمتنع عقلا ان لا ينهى سبحانه عن الكفر ولا يعاقب
عليه وان كان قبيحا بل اقبح القبايح والحاصل مما عليه ايمة بخارا والاشاعرة
انه لا يمتنع عدم التكليف عقلا اذ لا يحتاج سبحانه الى الطاعة ويتكثر
بها ويرتاح للشكر وكيف يحتاج الى شي او يستكثر بشي وهو الغني

مطلقا وكل موجود فقير اليه وكيف يرتاح الي شي والارتياح ميل تقتضيه
الجبلة النفس فهو انفعال والانفعال في حقه تعالى محال ولا يتضرر
سبحانه بالمعصية ولا يأخذه حنق بسببها فيتشفي بالعقاب لشل ما
مر اذ الحنق والتشفي نوعان من الانفعال وهو محال عليه تعالى على ان
تسميتها اي الافعال قبل البعثة طاعة ومعصية تجوز اذ هما اي الطاعة
والمعصية فرع الامر والنهي اذ الطاعة الاتيان بالمامور به امتثالا والكف
عن المنهي عنه كذلك والعصيان مخالفة الامر والنهي فاطلاق الطاعة
والمعصية قبل ورود امر ونهي مجاز من اطلاق الشي على ما يؤول اليه
فكيف يتحقق طاعة او معصية قبل ورود امر ونهي وقد انتقل الي
ضرب اخر من الاستدلال بقوله بل يجوز العقل العقاب بذكر اسمه
اي بسبب ذكر العبد اسمه تعالى شكرا له سبحانه لان الشاكر ملك به
المشكور تعالى فاقدامه على الشكر بغير اذنه تصرف في ملك الغير بغير اذنه
فيقتضي العقاب ولان العبد اذ حاول مجازاة موجد المنعم عليه بجلائل
النعم دون اذن منه استحق التاديب جحد او لانه ما ليس اهلا له فلولا انه
سبحانه اطلق بفضله للعبد ذكر اسمه سمعا اي من جهة السمع لورود
الادلة السمعية في الكتب الالهية وعلى السنة المرسلين بطلب الذكر
من العبد ووعد عطف على اطلق عليه اي علي الذكر الثواب في قوله اذكروني
اذكركم وغيره من الايات والاحاديث لخاف من انفتح لعقله عظمة كبريائه
وجلاله من ان يسميه تعالى بلسانه اذ يرى انه احقر من ذلك اي من ان يجري
على لسانه ذكر الكبير المتعال لانه يشهد بعين بصيرته ان من اثار القدرة
ملكوت السموات والارض وما فيهما من انواع العالم الذي هو في تحقيق

من جملة افراد بعضها وانه لا يعرف حقيقة نفسه تفصيلا ولا ما اودع
فيه من القوى فكيف يدرك ذلك من غيره مما لم يشاهده من بديع المخلوقات
مع علمه بتمام الاقتدار الالهي علي ما هو اعظم مما وجد من السموات والارض
وما بينهما فسبحان من تقرب الي خليقته بفضله وعظيم تقرب لطف
وانفضال وجل عن تقرب الحلول والاتصال واذ لم يوجب العقل ذلك
اي ما تقدم ذكره عن ابي منصور وعامة مشايخ سمرقند من الايمان وما
ذكر معه لم يبق دليل علي الحكم للافعال من ذلك وغيره الا السمع اي المسموع
المنقول عن الانبياء عليهم الصلاة والسلام وقد قام دليل السمع علي عدم
تعلق الحكم بالعباد قبل البعثة قال تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
وجه الاستدلال انه نفي العذاب مطلقا في الدنيا والاخرة وذلك نفي اللازم
الوجوب والحرمة وانتفا اللازم يقتضي انتفا الملزوم ولما تشبث بعض المخالفين
بحمل العذاب في الاية علي عذاب الدنيا نبه علي دفعه بانه تخصيص بغير
دليل بقوله فتخصيصه اي العذاب في الاية بعذاب الدنيا خلاف اللفظ
اي خلاف مقتضي اطلاق لفظ العذاب بلا موجب يقتضي التخصيص بل قد
ورد السمع دالا علي ارادة عذاب الاخرة من الاطلاق وذلك انه قال
سبحانه في شان الكفرة كلما القي فيها فوج سالهم خزنتها الم ياتكم نذير
وفي اية اخرى الم ياتكم رسل منكم فان الايتين ونحوهما ترشد الي
ان الامر الذي قامت به الحجة عليهم واستحقوا عذاب الاخرة بعصيانهم
بعده هو ارسال الرسل لا ادراك عقولهم فان قيل ليس تخصيص
العذاب في الاية بعذاب الدنيا خلاف مقتضي الاطلاق بلا موجب
بل هو خلاف له بموجب اي بسبب موجب عقلي وهو ان الواجبات

كالنظر المودي الي الايمان بوجود الباري تعالي و وحدانيته لو لم يكن ه
عقليا لزم افحام الانبيا كما سياتي بيانه واذا وجب النظر المودي اليه
الايمان عقلا وان لم يرد الشرع وجب الايمان عقلا لان العلم بوجوبه
لازم للنظر الصحيح المودي اليه الذي هو اول واجب ويلزم من وجود
الملزوم وجود اللازم اما الملازمة الثانية فلان وجوب الوسيلة
عقلا من حيث هي وسيلة تقتضي وجوب المقصود كذلك واما الملازمة
الاولي فلانه لو لم يجب النظر الا بالشرع فقال المكلف للنبي اذا دعاه الي
النظر في معجزته ليعلم صدقه لا يجب علي النظر بالعقل واما الشرع فانه
لا يثبت في حقي الا بالنظر المودي الي علمي بثبوته وانا لا انظر لا علم ثبوت
الشرع في حقي لزم افحامهم اي الانبيا قلنا هذا القول المفروض صدوره
من المكلف لنبيه ساقط عن الاعتبار اذ ليس مثله يصدر عن عاقل
فلا يكون عذرا لقايله في ترك النظر فانه كقول قايل لواقف بمكان قصده
ارشاده الي النجاة وراك سبع ضار فان لم تنزع عن مكانك قتلك وان نظرت
وراك عرفت صدق قولي فيقول له ذلك الواقف لا يثبت صدقك ما لم
التفت وانظر ولا التفت ولا انظر ما لم يثبت صدقك فيدل هذا علي
حماقة هذا القايل وتعرضه اي نصبه نفسه للهلاك ولا ضرر فيه علي
المرشد فكذلك النبي يقول لمن بعث اليهم ما معناه وراكم الموت ودونه
النيران المهولة ان لم تصدقوني بالالتفات اي بسبب الالتفات الي معجزاتي
فان اعراضكم عن قبول ما جيت به او تكذيبكم اياي موجب للهلاك الابدي
وهو الخلود في العذاب الاليم فمن التفت منكم بان نظر في معجزتي عرف
صدقي ومن لا اي ومن لم يلتفت بالنظر فيها هلك فالشرع يحذر عن

عذاب النار والعقل بعيد فهم الخطاب مجوز اعني العقل صدق ما
يقول النبي قبل النظر في المعجزة والطبع يستحث علي الحذر من الضرر
وذلك يحمل العاقل علي النظر لا محالة فيمتنع تخلف النظر في عادة العقلا
فيكون مجرد تجويز العقل ما يقول النبي مع استحثاث الطبع علي الحذر
من الضرر ملزوما عقليا اي يحكم العقل بانه ملزوم للنظر فلا يتخلف
النظر عنه ومستند حكم العقل فيه اطراد العادة ولا يخفي انه ليس
المراد بالنيران فيه امر نيران الاخرة لانها ورا الموت لا دونه ولانها لم
تثبت عند المخاطبين بعد بل المراد بها وبالموت تعظيم ما وراهم وتهويله
لا الموت الحقيقي وقد يقال في الاعتراض علي هذا التقرير مجرد التجويز
المذكور اي تجويز العقل صدق ما يقول النبي ليس ملزوما عقليا
للنظر ولا استحثاث الطبع ملزوما عقليا للنظر ايضا لا مجرده ولا مع التجويز
المذكور بل قد لا ينساق المكلف اليه اي الي النظر بغلبة اي بسبب غلبة
الشهوة علي استحثاث الطبع مع قوة النفس المانعة عن الانقياد ومع
سهوها عن النظر في العواقب ويعود المحذور وهو لزوم الافحام هذا
تمام الاعتراض وحاصله منع الملازمة ومن تامل ما قررناه من ان مستند
حكم العقل باللزوم اطراد العادة لم يخف عليه ان هذا المنع مكابرة لان مجرد
التجويز العقلي لا يقدح في العلم باللزوم المستند ذلك العلم الي العادة كما قرره
المصنف في الاصل العاشر من الركن الاول وقد يجاب عن تمسكهم بلزوم
الافحام بان مقتضي ما ذكرتم من التمسك هو وجوب النظر المستلزم لوجوب
الايمان عند دعوة النبي اليه وبه نقول وهو لا يفيد وجوبه اي النظر علي
المكلف بلا دعوة من النبي له ولا اخبار احد له اي للمكلف بما يجب الايمان به

وهو اي وجوب النظر مطلقا دون دعوة ولا اخبار احد مطلوبكم فجر قوله
المستلزم نفيا للنظر اولى من رفعه نفيا لوجوب من قوله وجوب النظر
وحاصله انما افاده دليلكم محل وفاق بيننا وبينكم ولم يفد مطلوبكم
الذي هو محل النزاع والحاصل من الكلام في دفع الاعتراض بلزوم الافحام
ان كل الوجوبات تثبت ابتداء بحكم المالكية اي مالكيته تعالى المقتضية
لاستحقاق امتثال الامر والنهي دون امر يتوقف عليه الوجوبات بل هي
متعلقة ازلا متعلقا نفسيا افعال العباد دون ترتيب اذ الترتيب ينافي
الازلية ولكن يتوقف تعلقها اي تعلق الوجوبات التنجيزي على فهم الخطاب
اي المخاطبة بالابلاغ اي ابلاغ العباد ان الله تعالى اوجب عليهم كذا وكذا
وقد تحقق اي ثبت كل ذلك اي كل من الوجوب والتعلق والفهم في حق من
اخبر بذلك الخطاب مخبر لانتفاء الغفلة عنه بذلك الاخبار غير ان هذا
التعلق يعني تعلق الوجوبات بالمكلفين تنجيزا قد يكون تعلقا بالواجب
الذي هو النظر في دليل صدق المبلغ في دعواه النبوة وقد يكون تعلقا بغير
ذلك النظر من الواجبات فاما تعلق الوجوب في غير الواجب اي بالنسبة الى غير
الواجب الذي هو النظر في دليل صدق المبلغ في دعواه النبوة من الواجبات
فانه يتحقق اي يثبت بعد ثبوت صدقه اي المبلغ في دعوى النبوة فقوله من
الواجبات بيان لغير الواجب المذكور وقوله يتحقق خبر لان واما تعلق الوجوب
فيه اي في النظر في المعجزة نفسه وباعتباره فبمجرد الاخبار اي بذلك
الوجوب لا يعذر المخاطب بالخبر في عدم الالتفات اليه بعد ما جاء له من
الابلاغ وآلة الفهم وهو العقل المجوز لما اي لصدق ما ادعاه المخبر لانه
اي عدم الالتفات اليه بعد ما جاء له من الامرين جرى على خلاف مقتضى

بلغ مقابلة

نعمة العقل فان مقتضاها استعمالها في جلب ما ينفع ودفع ما يضر
فلا يعذر فيه اي في عدم الالتفات المذكور ولحجة الاسلام في كتابه الاقتصاد
كلام موضح لهذا المحل ملخصه ان الوجوب معناه رجحان الفعل على الترك لدفع
ضرر في الترك متوهم او معلوم والموجب هو الله تعالى لانه المرجح ومعنى
قول الرسول ان النظر في المعجزة واجب هو انه مرجح على تركه بترجيح الله
اياه فالرسول مخبر عن الترجيح والمعجزة دليل صدقه في اخباره والنظر
سبب لمعرفة الصدق والعقل آلة للنظر ولفهم معنى الخبر والطبع مستحث
على الحذر من الضرر بعد فهم المحذور بالعقل وبهذا تبين ان مدخل العقل
من جهة انه آلة للفهم لا انه موجب وثمرة هذا الخلاف تظهر في حكم من لم
تبلغه دعوة رسول فلم يؤمن حتى مات وهو على ذلك فحكمه انه يخلد في النار
على قول المعتزلة وقول الفريق الاول من الحنفية ابي منصور واتباعه من
وعامة مشايخ سمرقند وهو وجوب الايمان بالله عقلا قبل البعثة دون
الفريق الثاني اي ائمة بخارا منهم اي من الحنفية ودون الاشاعرة وهو
انه لا يجب ايمان قبل البعثة فمن مات ولم تبلغه دعوة رسول ليس من
اهل النار واذا لم يكن من لم تبلغه الدعوة مخاطبا بالاسلام عند هؤلاء فاسلم
اي اتى بما يمكنه الاتيان به من مسمى الاسلام بان صدق بالوحدانية وبما
يجب لله سبحانه وهذا بعض مسمى الاسلام هل يصح اسلامه بمعنى انه
يثاب عليه في الاخرة عند الفريقين من الحنفية نعم يصح اسلامه بالمعنى
المذكور كاسلام الصبي الذي يعقل معنى الاسلام والتكليف فان اسلامه
صحيح عند الحنفية فيترتب عليه عندهم التوارث بينهم وبين قريبه المسلم
وسائر احكام الاسلام في الدنيا والاخرة وذكر بعض مشايخ الحنفية انه

سمع ابا الخطاب من مشايخ الشافعية يقول لا يصح ايمان من لم تبلغه دعوة
فانه لا يصح عندهم على المرجح من مذهبهم فيه وتحقيقه كايمان الصبي
ان اسلام الصبي المميز عندهم انما يكون بالتبعية لاصله او لسابيه او
لدار الاسلام. واما اسلامه بنفسه استقلالا ففيه عندهم اوجه ثلاثة
المرجح منها انه لا يصح لانه غير مكلف فاشبه غير المميز ولان نطقه بالشهادتين
اما انشا واما خبر هو اقرار او شهادة وقوله غير مقبول اقرارا كان او
شهادة وعقوده التي ينشيها باطلة ولان اسلامه التزام اذ معناه
انقدت لله والزمت نفسي احكامه فهو كالضمان والتزام الصبي لا يصح
ولكن على هذا الوجه اذا اتى بالشهادتين يحال بينه وبين ابويه واقاربه
الكفار لئلا يفتنوه كما هو مقرر في كتب الفقه والوجه الثاني ان اسلامه
صحيح وبه قال الايمة الثلاثة لان النبي صلى الله عليه وسلم دعا عليا الى
الاسلام فاجابه ولا يلزم من كون الصبي غير مكلف ان لا يصح اسلامه فان
عباداته من صلاة وصوم ونحوهما صحيحة وقال امام الحرمين قد صححوا
احرامه والفرق بينه وبين الاسلام عسر وقد اجيب عن هذا القياس
بالفرق بان صلاة الصبي وصومه ونحوهما يقع نفلا والاسلام لا يتنفل
به. وعن اسلام علي رضي الله عنه بما نقله البيهقي في كتابه معرفة السنن
والاثار من ان الاحكام انما علقت بالبلوغ بعد الهجرة عام الخندق واما قبل
ذلك فكانت منوطة بالتمييز واعلم انه قد صرح مصنفو فقها الشافعية
بان نفيهم صحة اسلام الصبي استقلالا هو بالنسبة الى احكام الدنيا من
عدم التوارث بينه وبين المسلم وبقا التوارث بينه وبين الكافر ونحو ذلك لا
بالنسبة الى الاخرة فقال الاستاد ابو اسحاق الاسفراييني من ايمتهم اذا اضمر

اضمر الصبي الاسلام كما اظهره كان من الفايزين بالجنة وان لم يتعلق به
باسلامه احكام الدنيا كذا نقله الشيخان ونقلا ان امام الحرمين استشكله
بان من يحكم له بالفوز باسلامه كيف لا يحكم باسلامه. قال الرافعي وقد
يجاب عنه بانا قد نحكم بالفوز في الاخرة وان لم نحكم بالاسلام في الدنيا كما في
البالغ العاقل الذي لم تبلغه الدعوة واعترضه ابن الرفعة بالفرق بان
من لم تبلغه الدعوة لم نحكم بفوزه لاسلامه بل لعدم تعلق الخطاب به والتحقيق
ان ما ذكره الرافعي وابن الرفعة لا يلاقي مقصود الاستاذ لامرين الاول
انه نقل الامام عن والده كلام الاستاذ على وجه محصله انه متوقف في
دخول اطفال الكفار الجنة قبل ان يعقلوا معنى الاسلام ويعتقدوه وان من علم
معنى الاسلام وعقده منهم فهو من الفايزين بالجنة بلا توقف وان كان لا
يتعلق به احكام الدنيا لان احكام الدنيا منوطة باللفظ بالشهادتين على
الوجه المعتبر ولم يعرض الاستاذ الكلام فيمن تلفظ بالشهادتين وقد نبه
ابن ابي الدم لذلك فقال في شرحه للوسيط ان الاستاذ لم يحكم له بالفوز للاسلام
بل الايمان ولا يلزم من الحكم بالفوز للايمان المتعلق بحكم الباطن الحكم بالاسلام
المتعلق باللفظ انتهى الثاني ان الفوز في حق من لم تبلغه هو انتفا العقاب لقوله
تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولا يلزم من انتفا العقاب حصول
الثواب وبالله التوفيق والنظر في اصل المسلة اعني ان المنفعة لحسن
والقبح في نفسه طويل لا يليق لطول الكلام فيه بهذا المختصر وبالله التوفيق
ومن فروع هذا الاصل ما ذكره الحجة حجة الاسلام وهو مضمون الاصل
الخامس من الركن الثالث من تراجم عقايده حيث قال يجوز لله اي يجوز
عقلا ان يكلف الله تعالى عباده ما لا يطيقونه خلافا للمعتزلة في منعهم جوا

نه

عقلا واغا جوزناه لانه لو لم يجز تكليف العباد ما لا يطيقونه لاستحال
سؤاله دفعه وقد سأل ذلك فقالوا ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به
ولانه تعالى اخبر نبيه محمدا صلى الله عليه وسلم بان ابا جهل لا يصدقه ثم
امره بان يصدقه في جميع اقواله وكان من جملة اقواله انه لا يصدقه فكيف
يصدقه انه لا يصدقه هذا محال انتهى كلام حجة الاسلام وثم في قوله
ثم امره للترتيب الذكري لان كون امر ابي جهل بالتصديق بعد الاخبار
بعدم ايمانه لا يظهر له مستند فضلا عن كونه متراخيا عن الاخبار وفي كلام
الآمدي وغيره ابو لهب بدل ابي جهل فقد تضمن كلام حجة الاسلام دليلين
على جواز تكليف ما لا يطاق ولا يخفى ان الدليل الاول منهما ليس دالا في
محل النزاع وهو اي محل النزاع التكليف بمعنى طلب تحقيق الفعل والاتيان
به وانه اذا لم يفعله يعاقب على تركه لا التحميل ما لا يطاق من العوارض فانه
ليس محل نزاع اذ عند القائلين بامتناعه اي امتناع تكليف ما لا يطاق
يجوز ان يحمله اي يحمل الله المكلف جبلا فيموت اظهارا للعجز وعدم اقداره
على حمله والمسؤول دفعه في الآية هو تحميل ما لا يطاق بهذا المعنى لا بالتكليف
الذي هو محل النزاع اما عند المعتزلة اي يجوز تحميل ما لا يطاق لاظهار العجز
وان ادى الى الهلاك فبناء من المعتزلة على ما ذهبوا اليه من جواز انواع
الايلام للعبد بقصد العوض وجوبا اي على جهة وجوب العوض على الله
عندهم تعالى عن ان يجب عليه شيء واما عند الحنفية المانعين منه صفة
كاشفة لا مخصصة اذ الحنفية كلهم مانعون من جواز تكليف ما لا يطاق
ايضا كالمعتزلة فتفضلا اي فبقصد العوض على وجه التفضل منه سبحانه
وتعالى عندهم بحكم وعده الصادق بالجزاء على المصائب في الاحاديث الصحيحة

فكلف بان يؤمن بان
لا يؤمن

ما الترق اذ هو
محال بسخ
الاخبار

كحديث الصحيحين الذي قدمناه ما يصيب المسلم من نصب ولا وصب
ولا هم ولا حزن ولا اذى ولا غم حتى الشوكة يشاكها الا كفر الله بها من
خطاياه وكحديث البخاري من يرد الله به خيرا يصب منه وقد قدمناه
لكن ما يظهر به ان هذا الاستدلال مبني على ان الثواب على الالم من حيث
هو الم لا من حيث الصبر عليه او الرضى به لا على ما ذهب اليه الشيخ ابو
محمد بن عبد السلام من ان الثواب على الصبر او الرضى كما دل عليه قوله تعالى
وبشر الصابرين الذين اذا اصابتهم مصيبة قالوا انا لله وانا اليه راجعون
اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة فان الاحاديث هذه ما وله بما يوافق
الآية وقد منا لهذا المحل مزيد تحرير وقوله ولا يجوز عطف على قوله بجوازاي
ولا يجوز عقلا عند مانعي تكليف ما لا يطاق ان يكلفه اي ان يكلف الله العبد
ان يحمل جبلا بحيث اذا لم يفعل يعاقب يجوزه الاشاعرة قال تعالى لا يكلف
الله نفسا الا وسعها وعن هذا النص ذهب المحققون ممن جوزه عقلا
من الاشاعرة الى امتناعه سمعا وان جاز عقلا لدلالة النص المشار اليه
على عدم وقوع التكليف بما لا يطاق والا لزم وقوع خلاف خبره تعالى قال
المصنف وايرادنا معشر محققي الحنفية لهذا النص لابطال الدليل الثاني
من المجوزين السابق ذكرها فانه لو صح بجميع مقدماته لزم وقوعه اي وقوع
تكليف ما لا يطاق وهو اي وقوعه خلاف صريح النص اي الآية لا للاستدلال
اي وليس ايرادنا النص لنستدل به على عدم جوازه اي جواز وقوع تكليف
ما لا يطاق منه تعالى لان ذلك اي عدم جوازه عقلا ليس مدلول النص بل
هو بحث عقلي مبني على ان العقل يستقل بدرك بسكون الراء ادراك صفة
الكمال وضدها اي صفة النقص كما سنذكره في اخر هذا الفصل فهذا نقض

للدليل الثاني اجمالا اذ لم يرد على مقدمة معينة وللحل الذي به يتضح
محل النزاع ان المراد بما لا يطاق في قولنا يمتنع تكليف ما لا يطاق هو المستحيل
لذاته او المستحيل في العادة وتوضيح ذلك ان تعلم ان المستحيل ثلاثة انواع
مستحيل لذاته وهو المحال عقلا كجمع النقيضين والضدين ومستحيل عادة
لا عقلا كالطيران من الانسان وكما ذكرناه في التكليف بحمل جبل ومستحيل
لتعلق العلم الازلي بعدم وقوعه او اخبار الله تعالى بعدم وقوعه كايمان
من علم الله تعالى انه لا يؤمن او من اخبر الله تعالى بانه لا يؤمن والمراد بقولنا
يمتنع التكليف بما لا يطاق التكليف بالنوعين الاولين اما الفعل المستحيل
وقوعه باعتبار سبق العلم الازلي بعدم وقوعه من المكلف لعدم امتثاله
الامر به حال كونه مختارا عدم الامتثال وهو اي ذلك الفعل مما يدخل تحت
قدرة العبد عادة فلا خلاف في وقوعه اي وقوع التكليف به كتكليف
ابي جهل وغيره من الكفرة كابي لهب وابي بن خلف بالايمان مع العلم بعدم
ايمانه والاخبار به اي بعدم ايمانه في قوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت
بمؤمنين وقوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم
لا يؤمنون وقوله لما تقدم اي في الاصل الثالث من الركن الثالث تعليل لوقوعه
والمعنى ان التكليف به واقع لما سبق هناك من انه لا اثر للعلم في سلب
قدرة المكلف ولا في جبره على المخالفة واعلم ان ما اعترض به المصنف كغيره
على الدليل الاول من ان التحميل في الاية بالمعنى الذي ذكره وانه غير التكليف
غير معروف في كلام ائمة التفسير والمنقول عن الضحاك وعبد الرحمن بن زيد
بن اسلم تفسيره بمعنى التكليف وما اعترض به على الدليل الثاني من انه
يستلزم وقوع تكليف المحال ممنوع انما يستلزمه ان لو كان تكليف

ابي جهل بخصوص انه لا يؤمن وانما كلف به اذا بلغه ذلك الخصوص ولم
يقصد ابلاغه اياه فبلوغه اياه ممنوع واما قبل بلوغه اياه فالواجب هو التصديق
الاجمالي ولا استحالة فيه فلم يلزم وقوع التكليف بالمحال ومن فروعه اي
فروع الاصل المذكور ايضا وهو انه هل للفعل نفسه صفة الحسن والقبح
وهو اي هذا الفرع مضمون الاصل السادس من الركن الثالث من تراجم
عقائد حجة الاسلام ان لله تعالى ايلام الخلق وتعذيبهم من غير جرم
منهم سابق على الايلام ولا ثواب لاحق له في الدنيا ولا في الاخرة ومعنى
كون ذلك له انه جائز عقلا لا يمتنع منه تعالى خلافا للمعتزلة حيث لم يجوزوا
ذلك الايلام والتعذيب الا بعوض لاحق وجرم سابق قالوا والا اي وان
لم يكن ذلك بان جاز عقلا الايلام مجردا عن عوض ولا جرم لكان ظلما غير لائق
بالحكمة وهو محال في حقه تعالى فلا يكون مقدورا له ولذلك اي للقول الذي
ذهبوا اليه اوجبوا على الله تعالى ان يقتص لبعض الحيوانات من بعض قلنا
الملازمة في قولكم والا لكان ظلما ممنوعة اذ الظلم هو التصرف في غير الملك وهو
محال في حقه تعالى فانه لا يخرج عن ملكه شيء حتى يكون تصرفه فيه ظلما
واذا بطل استدلالهم فنقول يدل على ما قلنا من جواز ذلك الايلام من غير
عوض ولا جرم وقوعه وهو اي ذلك الواقع ما نشاهده من انواع الايلام للحيوان
من الذبح للماكولة التي تتوحش والعقر للصيد وما في معناه ونحوه اي نحو ما
ذكر من الذبح والعقر كالحراثة وجر الاثقال وحملها ولم يتقدم لها اي للحيوانات
جريمة تقتضي ذلك فان قالوا ان الله تعالى يحشرها في القيامة ويجازيها
اما في الموقف كما قال بعضهم او في الجنة بان تدخل الجنة في صور حسنة
بحيث يلتذ برؤيتها على تلك الصور اهل الجنة فينال نعيم الجنة في

مقابلة ما نالها من الالم او بانها تكون في جنة تخصها تنال نعيمها على
حسب مناهجهم المختلفة في ذلك قلنا في الجواب ذلك الذي ذكرتم من جزائها
بتفصيله لا يوجبه العقل ولا يشبه امنه وان جوزه ولم يرد به سمع يصلح
مستند الجزم بوجوب وقوعه في الاخرة فلا يجوز الجزم به وقد اشار
المصنف الى دفع تمسكهم بما زعموه مستند الجزم فقال وما ورد من
الاقتصاص للشاة الجماء اي التي لا قرن لها من الشاة القرناء اي ذات
القرن اذا نطحتها في الدنيا ان ثبت وهو اي ذلك الاقتصاص ان يدخل
الله تعالى عليها اي على القرناء من الالم في الموقف بقدر ما يعلمه قصاصا
او يقتص بان يخلق للجماء قرنين تقتص بهما حقيقة فان ذلك اي فنقول في
الجواب ان ذلك بتقدير ثبوته امر جائز لا يمنعه العقل عندنا لكن لا نوجبه
اي لا نقول بوجوب وقوعه منه تعالى كما تقول المعتزلة وان لم يثبت
قسيم لقوله ان ثبت اي وان لم يثبت ما ورد من الاقتصاص كفينا امره
فلم نحتج الى الجواب عنه فان قيل كيف تردد المصنف في ثبوته مع انه وارد في
مسند احمد باسناد رواته رواة الصحيح كما قال المنذري ولفظه يقتص للخلق
بعضهم من بعض حتى للجماء من القرناء وحتى للذرة من الذرة وهو في صحيح
مسلم بلفظ لتؤدن الحقوق الى اهلها يوم القيامة حتى يقاد للشاة الجلحاء
من الشاة القرناء والجلحاء بجيم فلام فحاء مهملة هي التي لا قرن لها قلنا ورود
الحديث المشار اليه في صحيح مسلم والمسند لا يخرجه عن كونه خبر احاد
غير مفيد للقطع والقطع هو المعتبر في العقايد اذا تقرر ذلك فقول
المصنف ان ثبت لعله يعني به الثبوت المعتبر في العقايد اما ان اراد
الثبوت الاعم من الظني والقطعي فلا وجه للترديد واعلم ان الحنفية

لما استحالوا عليه تعالى تكليف ما لا يطاق كما مر تقريره فهم اي الحنفية
لتعذيب المحسن الذي استغرق عمره في الطاعة حال كونه مخالفا
بذلك لهوى نفسه في رضى مولاه اي لاجل رضاه وبسببه امنع
افعل تفضيل هو خبر يتعلق به الجار والمجرور السابق اعني قوله
لتعذيب والمبتدا قوله هم اي فالحنفية اشد منعا لتعذيب المحسن
المذكور اي انه عندهم اولى بالمنع من تكليف ما لا يطاق وهم في ذلك
اشد منعا لتعذيب المحسن المذكور اي انه عندهم اولى بالمنع من تكليف
ما لا يطاق وهم في ذلك مخالفون للاشاعرة القايلين بان له تعالى
تعذيب الطايع واثابة العاصي ولا يكون ظلما لاستحالة الظلم منه تعالى
على ما مر تقريره قال تعالى لا يسأل عما يفعل ثم منع الحنفية ذلك ليس
بمعنى انه يجب عليه تعالى تركه كما يقول المعتزلة بل بمعنى انه يتعالى عن
ذلك لانه غير لايق بحكمته فهو من باب التنزيهات اذ التسوية بين المسيء
والمحسن امر غير لايق بالحكمة في فطر ساير العقول جمع فطرة بمعنى الخلقة
والحكمة وضع الامور مواضعها على ما ينبغي لها وقد نص تعالى على قبحه
حيث قال ام حسب الذين اجترحوا السيئات اي اكتسبوها ان نجعلهم
كالذين امنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون نجعله
تعالى اي جعل حكمهم بانهم كالذين امنوا في استواء محياهم ومماتهم في
البهجة والكرامة حكما سيئا اي قبيحا ومحل الكلام في اعراب الاية على قراءتي
الرفع والنصب في سواء وبيان المعنى على كل من القراءتين كتب التفسير
وسيأتي في الاصل الاول من الركن الرابع كلام في هذا المعنى هذا الذي ذكره
المصنف كلام في التجويز اي تجويز تعذيب المحسن المذكور عليه تعالى عقلا

وعدمه اي عدم التجويز المذكور اما الوقوع اي وقوع ذلك منه تعالى
فمقطوع بعدمه وفاقا غير انه عند الاشاعرة للوعد بخلافه فانه تعالى
وعد في كتبه المنزلة وعلى ألسنة رسله باثابة الطايع وعند الحنفية
وغيرهم كالمعتزلة اذ لك الوعد ولقبح خلافه اي خلاف الموعود به من
الاثابة وقد تقدم ان من محل الاتفاق في الحسن والقبح العقليين ادراك
العقل قبح الفعل بمعنى صفة النقص وحسنه بمعنى صفة الكمال
وكثيرا ما يذهل اكابر الاشاعرة عن محل النزاع في مسئلتي التحسين
والتقبيح العقليين لكثرة ما يشعرون النفس ان لا حكم للعقل بحسن
ولا قبح وذهب لذلك عن خاطرهم محل الاتفاق وهو الحسن بمعنى صفة
الكمال والقبح بمعنى صفة النقص حتى تحير كثير منهم اي من اكابر الاشاعرة
في الحكم باستحالة الكذب عليه تعالى لانه نقص لما الزم المعتزلة القايلون
بنفي الكلام النفسي القديم الاشاعرة القايلين باثبات الكذب على تقدير
قدمه في الاخبارات قالوا قد اخبر تعالى بلفظ الماضي نحو انا انزلناه انا
ارسلنا ولا شك انه لا ارسال في الازل فلو كان كلامه قديما لكان كذبا لانه إنزال الوحي
اخبار بالوقوع في الماضي ولا يتصور ما هو ماض بالقياس الى الازل
فالكذب متعين لان الزمن في الاخبارات ظرف للكذب والضمير في قدمه
للكلام وهو اي الكذب مستحيل عليه تعالى لانه نقص وقد اجاب الاشاعرة
عنه بانه انما يدل على حدوث اللفظ وهو غير المتنازع كما هو محقق في محله
وقد مر في مباحث صفة الكلام وقوله حتى قال بعضهم غاية لقوله
تحير كثير منهم اي فادى تحيرا لكثير من اكابر الاشاعرة الى ان قال بعضهم
ونعوذ بالله مما قال لا يتم استحالة النقص عليه تعالى الا على راي المعتزلة

القايلين بالقبح العقلي وحتى قال امام الحرمين لا يمكن التمسك في تنزيه
الرب جل جلاله عن الكذب بكونه نقصا لان الكذب عندنا لا يقبح لعينه
وحتى قال صاحب التلخيص الحكم بان الكذب نقص ان كان عقليا كان حكما
بحسن الاشياء وقبحها عقلا وان كان سمعيا لزم الدور وقال صاحب
المواقف لم يظهر لي فرق بين النقص العقلي والقبح العقلي بل هو هو بعينه
كذا هو فيما وقفت عليه من نسخ المتن وهو نقل عن المواقف بالمعنى وعبارة
المواقف لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل والقبح العقلي فان النقص
في الافعال هو القبح العقلي انتهى وكل هذا منهم اي من القايلين المذكورين
غفلة عن محل النزاع حتى قال محقق المتاخرين منهم اي من الاشاعرة وهو
المولى سعد الدين في شرح المقاصد بعد ما حكى كلامهم هذا الذي اوردناه
عنهم الى اخر كلام المواقف وانا اتعجب من كلام هؤلاء المحققين الواقفين على محل
النزاع في مسئلتي الحسن والقبح العقليين كيف لم يتاملوا ان كلامهم هذا في
محل الوفاق لا في محل النزاع فان قيل محل النزاع ومحل الوفاق انما هو في افعال
العباد لا في صفات الباري سبحانه قلنا لا خلاف بين الاشعرية وغيرهم
في ان كل ما كان وصف نقص في حق العباد فالباري سبحانه وتعالى منزه
عنه وهو محال عليه تعالى والكذب وصف نقص في حق العباد فان قيل
لا نسلم انه وصف نقص في حقهم مطلقا لانه قد يحسن بل قد يجب في الاخبار
لسائل عن موضع معصوم يقصد قتله عدوانا قلنا لا خفاء في ان الكذب
وصف نقص عند العقلاء وخروجه لعارض الحاجة للعاجز عن الدفع الا
به لا يصحح وصفه في حق ذي القدرة الكاملة الغني مطلقا سبحانه بعدم كونه
وصف نقص بالنسبة الى جناب قدسه تعالى فهو مستحيل في حقه عز وجل

ثم قال صاحب العمدة من الحنفية وهو العلامة ابو البركات النسفي تخليد
المؤمنين في النار والكافرين في الجنة يجوز عقلا عندهم يعني الاشاعرة قالوا الا
ان السمع ورد بخلافه فيمتنع وقوعه لدليل السمع وعندنا معشر الحنفية
لا يجوز انتهى كلام العمدة مع ايضاحه وقوله لا يجوز اي عقلا قال شيخنا المصنف
والاول يعني قول الاشعرية احب الي لا الثاني يعني قول الحنفية فليس
احب الي لا مطلقا ولكن اذا اريد بالمؤمنين الفسقة لجواز اي لانه يجوز عقلا ان
يعذب الفاسق علي الذنب الذي اصر عليه الي ان مات ابدا كالكفر علي ما ذهب
اليه المعتزلة من تابيد عذابه اذ لا مانع من ذلك عقلا لولا النصوص الواردة
بتفضله تعالي بخلافه اذ لا مانع من ذلك عقلا ولان الثاني وهو تخليد الكافرين
في الجنة لو قدر وقوعه لكان من باب العفو عنهم وهو جائز في نظر العقل
لا منع منه عنده الا ان صاحب العمدة لما اختار ان العفو عن الكفر لا يجوز عقلا
وفاقا للمعتزلة وخلافا للاشعري في قوله ان امتناعه بدليل السمع لا بالعقل
كان امتناع تخليد الكافر في الجنة لازم مذهبه اي مذهب صاحب العمدة لا
عدم جواز العفو عن الكفر بانه يعاقب عليه ابدا يلزمه عدم جواز دخول الكافرين
الجنة عقلا ونحن لا نقول بامتناعه اي امتناع العفو عن الكفر عقلا بل نقول
بامتناعه سمعا كالاشعري وظنهم اي الحنفية انه اي العفو عن الكفر مناف
الحكمة لعدم المناسبة اي لعدم مناسبة العفو للكفر لانه اغراء بالكفر غلط منهم
لان مجرد احتمال العقوبة يصلح زاجرا للعاقل عن ارتكاب الباطل فكيف بالآيات
القاطعة والاحاديث الوعيد الشايعة بوقوع العذاب لا محالة قولهم اي صاحب
العمدة ومن وافقه تعذيبهم اي الكفار واقع لا محالة بالاتفاق منا ومنكم معشر
الاشعرية ومن وافقكم فيكون وقوعه علي وجه الحكمة كما هو شان افعال العزيز

بلغ مقابلة

٦٩

الحكيم سبحانه بعدمه اي عدم التعذيب بان يعفو عنهم علي خلافها اي علي خلا ف
الحكمة الذي يجب تنزيه افعاله تعالي عنه قلنا بعد التنزل الي تسليم قاعدتي
الحسن والقبح العقليين هذا الجزم منكم بلزوم كون العفو علي خلاف
مقتضي الحكمة للقصور منكم عن فهم مناسبة الشيء الواحد للضدين
وهو اي مناسبة الشيء الواحد للضدين ثابت في الشاهد حيث ثبت في
العقل مناسبة قتل الملك لعدوه اذ ظفر به تشفيا لما عنده من الحنق عليه
وعفوه عنه اظهارا لعدم الالتفات اليه تحقيرا لشانه وقد منا انه يستحيل
عليه تعالي الاتصاف بحقيقة الحنق ايضا ليتشفي بالعقاب فالباعث
علي العقاب في الشاهد منتف في حقه تعالي ثم قال اي صاحب العمدة ولا
يوصف الله تعالي بالقدرة علي الظلم والسفه والكذب لان المحال لا يدخل
تحت القدرة اي لا يصلح متعلقا لها وعند المعتزلة يقدر تعالي علي كل ما ذكر
ولا يفعل انتهي كلام صاحب العمدة وكانه انقلب عليه ما نقله عن المعتزلة اذ لا
شك في ان سلب القدرة عما ذكر من الظلم والسفه والكذب هو مذهب المعتزلة
واما ثبوتها اي القدرة علي ما ذكر ثم الامتناع عن متعلقها اختيارا فبمذهب
اي فهو بمذهب الاشاعرة اليق منه بمذهب المعتزلة ولا يخفي ان هذا الاليق ادخل
في التنزيه ايضا اذ لا شك في ان الامتناع عنها اي عن المذكورات من الظلم والسفه
والكذب من باب التنزيهات عما لا يليق بجناب قدسه تعالي فيسبر بالبناء للمفعول
اي يختبر العقل في ان اي الفصلين ابلغ في التنزه عن الفحشاء اهو القدرة عليه
اي علي ما ذكر من الامور الثلاثة مع الامتناع اي امتناعه تعالي عنه مختارا لذلك
الامتناع او الامتناع اي امتناعه عنه لعدم القدرة عليه فيجب القول بادخل
القولين في التنزيه وهو القول الاليق بمذهب الاشاعرة هذا الذي ذكرنا من ن

الكلام في هذا المحل يرجع الى امر الاخرة اما في الدنيا اي اما ما نذكره بالنسبة الى
امر الدنيا فلا نزاع بين المعتزلة وغيرهم في وقوع الايلام فيها كما هو مشاهد بل
النزاع في ايجاب العوض باعتباره والحنفية لا يوجبونه على الله سبحانه وفاقا
للاشاعرة وخلافا للمعتزلة القايلين بوجوبه عليه تعالى علوا كبيرا والحنفية
كالاشاعرة يعتقدون فيه اي في وقوع الايلام في الدنيا حكمة لله سبحانه فقد
تدرك تلك الحكمة على وجه القطع كتكفير الخطايا ورفع الدرجات الواردين في
الكتاب والسنة وقد تظن الحكمة فيه كتطهير النفس من اخلاق لا تليق
بالعبدية اي لا يليق الاتصاف بها لقبح اثارها ممن هو عبد من الحسد
والكبر والبطر والقسوة وغيرها فانها تقتضي التعدي بايذا ابنا النوع
فيصب على المتعدي الالم الحسي في بدنه والمعنوي بقبض الرزق وشدة
الفقر ليتضرع لمولاه سبحانه في رفع تلك الاخلاق والتوبة عليه من اثارها
فيتحقق بوصف العبودية اي يثبت له الاتصاف بالخضوع والذل لعز
الربوبية كما ينبه على ذلك قوله تعالى ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا
في الارض اي لتكبروا وافسدوا فيها بطرا او لبغى بعضهم على بعض استيلا
واستعلاء والبغي كما في الصحاح التعدي والاستطالة. وفي الحكم انه العلو
والظلم الى قوله انه بعباده خبير بصير يعلم خفايا امرهم وجلايا حالهم
فيقدر لهم بحسب مشيته ما يناسب شانهم ولما كان هذا المحل
مظنة سؤال اشار المصنف اليه وذكر جوابه اما السؤال فهو ان يقال
انه تعالى قادر على رفع تلك الامور المبعدة للعبد عن حضرة القدس دون
ادخال مشقة على العبد فهل في ادخال المشقة من حكمة والاشارة
اليه بقوله والله تعالى وان كان قادرا على رفع تلك المبعدات عن حضرة

القدس والرذايل المنتسبة من الكبر والبطر ونحوها من الامور التي تنشا
عنها تلك المبعدات دون كلفة اي مشقة على العبد واما الجواب فبقوله
لكن حكمة الربوبية اقتضت حسن السعي من العبد في طلب رضى مولاه
بازالة تلك المبعدات واسبابها واقتضت ولوج العبد لتلك المشقات
وان يتحملها او ولوج المشقات على العبد ليتحملها في رضى المالك له على
التحقيق سبحانه وهذا السعي وتحمل المشقات في رضى المالك مما يستحسنه
العقل السليم ويراه زيادة احسان من العبد فيما ينبغي للعبد ان يفعله
مع سيده ومالك رقه ولله در القايل واهنتني فاهنت نفسي جاهدا
ما من يهون عليك ممن اكرم ولهذا فضل من تحمل الم مخالفة النفس والهوى
من العبيد في رضى مولاه فصبر عن الملاذ المحرمة عليه على من لم يكن
تحمل الم مخالفة النفس في رضى الرب سبحانه بان لم تمل نفسه الى شيء
منها وعن هذا الاصل ذهب معشر الاشعرية والحنفية الى ان الاتقيا جمع
تقي بالمد والقاف من بني آدم كالرسل وغيرهم افضل من الملائكة وخواصهم
اي خواص البشر كالانبيا رسلا كانوا او غيرهم افضل من خواصهم اي خواص
الملايكة كجبريل وميكايل وعوامهم اي عوام البشر كالصلحا افضل من
عوامهم وبناته اي بنات آدم مرا افضل من الحور العين بل قد روي انهن يعني
بنات آدم يتبهين عليهن اي يفخرن على الحور العين بتحمل المشقة في طاعة الله
سبحانه فيقلن صمن ولم تصمن الخبر بالنصب اي اذكر الخبر الذي ورد فيه
ذلك الى اخره ولم اقف على تخريج له حين هذه الكتابة وقد ورد ما هو واضح
دلالة على المقصود كحديث ابي هريرة عند ابي يعلى والبيهقي قال حدثنا
رسول الله صلى الله عليه وسلم حديث الصور وهو في طايفة من اصحابه

فذكر حديث الصور بطوله الى ان قال فاقول يارب وعدتني الشفاعة
فشفعني في اهل الجنة الحديث وفيه فيدخل رجل منهم على ثنتين وسبعين
زوجة مما ينشئ الله وثنتين من ولد آدم لهما فضل على من انشأ الله ه
بعبادتهما في الدنيا الحديث وكحديث ام سلمة عند الطبراني في الاوسط
والكبير وفيه قلت يا رسول الله أنساء الدنيا افضل ام الحور العين قال
نساء الدنيا افضل من الحور العين كفضل الظهارة على البطانة قلت
يا رسول الله وبم ذلك قال بصلاتهن وصيامهن وعبادتهن الله عز وجل
وجملة قوله ويكون ايضا استئناف لبيان نوع اخر من الحكمة ولذا غير فيه
الاسلوب اي ويكون الايلام في الدنيا ابتلاء للغير بالغير اي للاحد المتغايرين
بالآخر ان كان المبتلى به مكلفا فيترتب في حقه احكام كظلم انسان انسانا اخر
مثله او ظلم انسان بهيمة قال المشايخ الحنفية خصومة البهيمة اشد من
خصومة المسلم يوم القيامة كخصومة الذمي فانها اشد من خصومة المسلم
يوم القيامة ويشهد لهذا حديث ابي داود من ظلم معاهدا او انتقصه او كلفه
فوق طاقته او اخذ منه شيئا بغير طيب نفس فانا حجيجه يوم القيامة ومن كان
ابلغ الخلق صلى الله عليه وسلم حجيجه فخصومته اشد وورد الوعيد الشديد
في البهيمة ففي صحيح البخاري وغيره دخلت امرأة النار في هرة ربطتها فلم تطعمها
ولم تدعها تاكل من خشاش الارض وخشاش الارض مثلثة الخاء المعجمة ه
وشينين معجمتين هو حشرات الارض والعصافير ونحوها وقوله وقد لا ندرك
تتميم لقوله فيما سبق فقد تدرك اي وقد لا ندرك الحكمة في الايلام كما في ايلام
البهائم ونحوها من الاطفال الذين لا تمييز لهم بالامراض ونحوها فنحكم بحسنه
قطعا اذ لا قبيح بالنسبة اليه تعالى وفاقا ونعتقد فيه اي في ذلك الايلام

بلغ مقابلة



قطعا دون تردد حكمة لله سبحانه قصرنا اي قصرت عقولنا عن دركها فيجب
التسليم له تعالى فيما يفعله ويجب اعتقاد الحقية في فعله اي انه حق اي مستحق
له سبحانه اذ هو تصرف فيما يملك ويجب ترك الاعتراض لقصور العقل عن
ادراك الحكم الالهية له الحكم كما قال تعالى له الحكم واليه ترجعون وله الامر كما قال
تعالى الا له الخلق والامر لا شريك له في ايجاد شيء من المخلوقات ولا في امداده
بالبقاء ولا في اعدامه بالفناء ولا في استحقاق امتثال امره ونهيه سبحانه لا
يسأل عما يفعل بحكم ربوبيته اي ملكه لكل شيء الملك الحقيقي وكمال علمه القديم
المحيط بكل شيء ازلا وابدا وحكمته الباهرة التي قد تقصر عن دركها عقول الكمل
من عباده جمع كامل كما قال تعالى والله يعلم وانتم لا تعلمون وهم اي العباد يسألون
بحكم العبودية والمملوكية لا تقتضيها ان العبد المملوك لا استقلال له بتصرف
ولما كان هذا المقام بحيث قد يتوهم متوهم فيه ان الحكمة بمعنى الغرض تعرض ه
المصنف للفرق بينهما فقال واعلم ان قولنا انه سبحانه وتعالى في كل فعل حكمة
ظهرت تلك الحكمة او خفيت فلم تظهر ليس هو اي الحكمة بمعنى الغرض وتذكير
الضمير باعتبار ان الحكمة معنى ويصح ان يكون الضمير لقولنا اي ليس قولنا
ان له حكمة بمعنى ان له غرضا هذا ان فسر الغرض بفائدة ترجع الى الفاعل
فان فعله تعالى كخلقه العالم لا يعلل بالاغراض بهذا التفسير للغرض لانه
اي الفعل لغرض بهذا التفسير يقتضي استكمال الفاعل بذلك الغرض لان ه
حصوله للفاعل اولى من عدمه وذلك ينافي كمال الغنى عن كل شيء وقد
قال تعالى وان الله لغني عن العالمين وقال الله تعالى والله الغني وانتم الفقراء
وان فسر الغرض بفائدة ترجع الى غيره تعالى بان يدرك رجوعها الى ذلك الغير ان
كما نقل عن الفقهاء من ان افعاله تعالى لمصالح ترجع الى العباد تفضلا منه فقد

تنفي ايضا ارادته من الفعل نظرا الى تفسير الغرض بالعلة الغائية التي تحمل
الفاعل على الفعل لانه يقتضي ان يكون حصوله بالنسبة اليه تعالى اولى من لا
حصوله فيلزم الاستكمال المحذور وقد يجوز ارادته من الفعل نظرا الى انه
منفعة مترتبة على الفعل لا علة غائية حاملة على الفعل حتى يلزم الاستكمال
المحذور والحكمة على هذا التفسير اعم منه اي من الغرض لانها اذا نفيت ارادتها
من الفعل سميت غرضا واذا جوزت كانت حكمة لا غرضا واما الحكماء سبحانه
وتعالى فعلله بالمصالح ودرء المفاسد عندنا لفقهنا على ما يعرف في اصول
الفقه في ابواب القياس واعلم ان تعليلها بها عند فقها الاشاعرة بمعنى انها
معرفة للاحكام من حيث انها ثمرات تترتب على شرعيتها وفوايدها وغايات
تنتهي اليها متعلقاتها من افعال المكلفين لا بمعنى انها علل غائية تحمل
على شرعيتها وبالله التوفيق وقد علمت مما مر ان الاصول الثلاثة الخامس
والسادس والثامن في ترتيب حجة الاسلام مدرجة في الاصل الخامس في
كلام المصنف فلذا قال هذا الاصل التاسع يعني في ترتيب حجة الاسلام في
بعثة الانبيا عليهم الصلاة والسلام وسيأتي تعريف النبي والكلام فيه آخر
هذا الاصل لا تستحيل بعثة الانبيا بل هي عندنا معشر اهل الحق امر ممكن واقع
قطعا الا ان بعض حنفية ما وراء النهر قالوا بانه واجب الوقوع كما سيأتي عنهم
وعن صاحب العمدة خلافا للبراهمة طايفة من الهند يعبد صنما يسمونه
برهم وقيل هم اصحاب برهام من حكما الهند فالوا لا فايدة في بعثتهم اذ في
العقل مندوحة عنهم اي سعة وغنية من ندحت الشيء وسعته ومن
المحققين من حمل القول باستحالتها اي البعثة قسيما لقول البراهمة وهو
المولى سعد الدين فقال في شرح المقاصد المنكرون للنبوة منهم من قال

باستحالتها ولا اعتداد بهم ومنهم من قال بعدم الاحتياج اليها كالبراهمة
وهو اي ما قاله هذا المحقق مخالف لقول الامام الحجة ابي حامد وهو الذي قدمه
المصنف ولقول كثير ممن رايت كلامه كامام الحرمين والامدي والنسفي في
العمدة والصابوني في البداية وغيرهم الا ان كلام الامدي في غاية المرام يقتضي
ان القايل بذلك بعض البراهمة فانه بعد ان نقل عن البراهمة والصابية القول
بامتناع البعثة قال الا ان من البراهمة من اعترف برسالة آدم لا غير ومنهم
من لم يعترف بغير ابراهيم انتهى وقد حاول المصنف مستندا لنقل المحقق
فقال وكانه لما كان حاصل دليلهم اي البراهمة المنقول عنهم استحالة البعثة
نفي الفايدة في البعثة بزعمهم الباطل قالوا لانه ما جاء به الرسول اما موافق
لمقتضى العقل بان يدرك العقل حسنه فلا حاجة اليه اذ العقل مغن او مخالف عنه
لمقتضى العقل بان يدرك قبحه فيترك عملا بالعقل الذي هو حجة الله على خلقه
ظن عدم الاستحالة جواب لما اي لما كان حاصل دليل البراهمة ما ذكر ظن الناظر
فيه ان البعثة ليست مستحيلة عندهم وانهم انما يقولون بعدم الاحتياج الى
البعثة لا باستحالتها لكن يبعد ان يخفى عليه اي على هذا المحقق ان نفيهم
الفايدة في افعال الله تعالى يوجب القول بالاستحالة عندهم لا اعراضهم
ممن يعتبر بتحسين العقل وتقبيحه لاستحالة العبث في افعاله تعالى وهو ما لا
فايدة فيه والجواب عن استدلالهم من وجوه الاول ان العقل لا يهتدي الى جميع
الافعال المنجية في الآخرة ليأتي بها كما لا يهتدي اي العقل الى تمييز الادوية
المفيدة للصحة من السموم المهلكة الا بالطبيب العارف بها المميز لها
ويوقف عليها فالحاجة اليه اي الى الرسول كالحاجة اليه اي الطبيب الجميع
اذ الرسالة سفارة بين الحق تعالى وبين عباده ليزيح بها عللهم فيما قصرت بلغ

عنه عقولهم وقوله ولان عطف على اسار المتوهم اذ المعنى البعثة جايزة ٥
واقعة لا غنى عنها ابدا اسرمدا لا في الدنيا ولا في الاخرة لان العقل لا يهتدي
الى الاخرة ولان العقل وهو الوجه الثاني من اوجه الجواب ولو قال وانك لا
تحتاج الى التاويل اذ المراد والوجه الثاني ان العقل لا يستقل بالكل
اي بادراك كل الامور بل يدرك البعض استقلالا ويقصر عن ادراك ٥
البعض فلا يهتدي اليه بوجه ويتردد في البعض فاستقل العقل به
اي بادراكه كوجود الباري تعالى وعلمه وقدرته عضده ما جاء به النبي
واكده فكان ذلك بمنزلة تعاضد الادلة العقلية وما قصر العقل عنه
اي عن ادراكه كالرؤية والمعاد الجسماني وكقبح الصوم يوم كذا كاول
شوال وعاشر ذي الحجة وحسنه في يوم كذا كاخر رمضان بينه النبي
اذ العقل يقصر عن ادراك الرؤية والمعاد الجسماني وادراك حسن صوم
اخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال وما تردد فيه العقل
دون رجحان لاحد الطرفين عنده رفع عنه الاحتمال فيه كشكر المنعم
قبل ورود الشرع اذ يحتمل ان يمنع من الاتيان به لانه تصرف في ملك الله ٥
سبحانه بغير اذن منه ويحتمل ان يمنع من تركه لكونه ترك طاعة وان غلب ظن
حسنه فكان قبحه متوهما قطع ما جاء به النبي مزاحمة الوهم فيه للعقل وقوله
ولان هو الوجه الثالث والعطف فيه على المنوال السابق وتقريره ان ٥
العقول تتفاوت فقد يستحسن جماعة فعلا ويستقبحه اخرون فالنفوس
البها اي العقول يودي الى فساد التقاتل اي التقاتل وفساد لخراب للتنازع
المودي اليها والنهي عن الاقدام على الفعل المتنازع فيه المخبر به النبي اي
نهي الاله الذي يخبر به عنه النبي يحسم هذه المادة اي مادة الفساد التي

يودي اليه التنازع وما قيل من قبل المنكرين للنبوة انه اي البعث يتوقف
على علم المبعوث اي النبي بان الباعث له هو الله تعالى ولا سبيل له اليه
اذ لعله من القا الجن فانكم معشر المليين على القول بوجود الجن وعلى
جواز القايهم الكلام الى النبي فممنوع خبر ما قيل وقد ذكر سند المنع بوجهين
الاول بقوله اذ قد ينصب الباعث تعالى له اي للمبعوث دليلا يعلم به ان الباعث
له هو الله سبحانه وتعالى بان يظهر له ايات ومعجزات ليس مثلها من شان
مخلوق يفيده هذا العلم والثاني بقوله او يخلق له العلم الضروري له اي للمبعوث
علم ضروري بان الباعث له هو الله سبحانه وتعالى واعلم ان الفلاسفة
يثبتون النبوة لكن على وجه مخالف لطريق اهل الحق لم يخرجوا به عن كفرهم
فانهم يرون ان النبوة لازمة في حفظ نظام العالم المودي الى صلاح النوع
الانساني على العموم لكونها سببا للخير العام المستحيل تركه في الحكمة والعناية
الالهية ويرونها مكتسبة وينكرون صدور البعثة عن الباري تعالى
بالاختيار لانكارهم كونه تعالى مختارا وينكرون كونها نزول الملك من السما
بالوحي لانكارهم نزول الملك لاستحالة خرق الافلاك عندهم وينكرون
كثيرا مما علم بالضرورة مجي الانبياء به كحشر الاجساد والجنة والنار وذلك
الانكار مما كفروا به وطريق المعتزلة قد بينها المصنف بقوله وقد قالت المعتزلة
بوجوب البعثة على الله تعالى لما عرفت من اصلهم الفاسد في وجوب الاصلح
عليه تعالى كذا نقل في المقاصد وشرحه الوجوب عن المعتزلة مطلقا والذي
في المواقف ان بعض المعتزلة قال تجب البعثة على الله تعالى وفصل بعضهم ٥
فقال اذا علم الله من امة انهم يومنون وجب الارسال اليهم لما فيه من ٥
استصلاحهم وان علم انهم لا يومنون لم يجب ولكن يحسن قطعا لاعذارهم

وهو ايضا مبني على اصلهم الفاسد وهو التحسين والتقبيح عقلا وقول
جمع من متكلمي الحنفية مما وراء النهر ان ارسالهم اي الانبياء من مقتضيات
حكمة الباري اي من الامور التي اقتضتها حكمته جل ذكره فيستحيل ان لا
يكون اي ان لا يوجد الارسال هذا المقول عندهم بمعنى وجوب
الاصلح مما قدمناه في الاصل الرابع من هذا الركن هو معناه اي مقول
قول الجمع المذكورين هو معنى قول المعتزلة بوجوب البعثة او بوجوب
الاصلح فقوله مبتدا والظرف وهو قوله عندهم حال من المقول وهو ضمير
الفصل والخبر قوله معناه وما قدمه في الاصل الرابع في معنى الوجوب هو
قوله هنا كذا واعلم انهم يريدون بالواجب الى اخره وقوله في عمدة النسفي اي
قول ابي البركات النسفي في عمدته في البعثة انها في حيز الامكان بل في حيز
الوجوب تصريح به اي بالوجوب وعبارتها ارسال الرسل مبشرين ومنذرين
في حيز الامكان بل في حيز الوجوب وظاهره استحالة تخلفه لكنه اي صاحب
العمدة اراد به اي بالوجوب خلاف ظاهره ويمكن حمله على ارادة وجوب
الوقوع لتعلق العلم القديم بوقوعه فان ذلك لا ينافي امكانه في نفسه اذ
الحق ان ارسالهم لطف من الله تعالى ورحمة منّ بها على عباده ومحض فضل
وجود والجمع بين هذه الالفاظ المتقاربة المعنى لتوفية مقام الاطناب حقه
من تقرير المعنى وتاكيده اذ اللطف هنا ايصال البر على وجه الرفق دون
العنف والرحمة ارادة ايصال البر او ايصاله والجود افادة ما ينبغي لا لعوض
والكمال في كل منها ليس الا له لا اله الا هو ارحم الراحمين وقد تحصل لك مما
قدمه ان من فوايد بعثة الانبياء الاهتداء الى ما ينجي في الاخرة لقصور العقل
عن ادراكه وبيان ما يقصر العقل عن ادراكه سوى ذلك وتعاضد الشرع

والعقل فيما ادركه العقل ورفع الاحتمال فيما تردد فيه العقل وفي تفاصيل
محاسن ارسالهم اي الانبياء وفوايده المترتبة عليه طول لا يليق بمثل هذا
التاليف اللطيف الحجم وفي تامل اللبيب ما يستخرجها اي تلك الفوايد فيغني
عن ذكرها ونحن نذكر منها بعضا كما هو وظيفة الشرح فمنها بيان منافع
الاغذية والادوية ومضارها التي لا تفي بها التجربة الا بعد ادوار واطوار مع
ما فيها من الخطر ومنها تعليم الصنايع الخفية من الحاجيات والضروريات
ومنها تكميل النفوس البشرية بحسب استعداداتها المختلفة في العلميات
والعمليات ومنها تعليم الاخلاق الفاضلة المتعلقة بصلاح الاشخاص والسياسات
الكاملة المتعلقة بصلاح الجماعات من اهل المنازل والمدن هذا تمام الكلام
في البعثة وفوائدها واما المبعوثون فالايمان بهم واجب من ثبت شرعا
تعيينه منهم وجب الايمان بعينه ومن لم يثبت تعيينه كفى الايمان به اجمالا
ولا يسوغ في الايمان بالانبياء القطع بحصرهم في عدد اذ لم يرد بحصرهم
دليل قطعي لان الحديث الوارد في ذلك اي في عددهم خبر واحد لم
يقترن بما يفيد القطع فهو ان صح بان وجدت فيه الشروط المعتبرة للحكم
بصحته وجب ظن مقتضاه مع تجويز ~~القطع~~ نقيضه بدله والا اي وان لم
يصح فلا يجب ظن مقتضاه وعلى كل من التقديرين فيؤدي اي فقد يؤدي
حصرهم في العدد الذي لا قطع به الى ان يعتبر فيهم من ليس منهم بتقدير كون
عددهم في نفس الامر اقل من الوارد او يخرج عنهم من هو منهم بتقدير ان
يكون عددهم في نفس الامر ازيد من الوارد والحديث الذي ورد فيه
عددهم هو حديث ابي ذر رضي الله عنه وهو حديث طويل يتضمن انه
سال النبي صلى الله عليه وسلم عن اشياء منها عددهم ولفظ رواية احمد

في مسنده قلت يا نبي الله كم عدد الانبيا قال ماية الف واربعة وعشرون
الرسل من ذلك ثلثماية وخمسة عشر جما غفيرا ورواه الطبراني في المعجم
الكبير بلفظ واربعة وعشرون الفا وهي مصرحة بما الحمه في رواية احمد
ومدار الحديث علي علي بن يزيد وهو ضعيف ورواه احمد ايضا من طريق
اخر بنحو معناه وفيه قلت يا رسول الله كم الرسلون قال ثلاثماية وبضعة
عشر جما غفيرا ورواه ايضا الطبراني في الاوسط والبزار باسناد فيه
المسعودي وهو ثقة لكنه اختلط وروي الطبراني في الاوسط ايضا من حديث
ابي امامة الباهلي ان رجلا سال رسول الله صلى الله عليه وسلم الحديث وفيه
قال يا رسول كم كانت الرسل قال ثلثماية وخمسة عشر وليس فيه سوال
عن عدد الانبيا قال الحافظ ابو الحسن الهيثي في كتابه مجمع الزوايد
ومنبع الفوايد رجاله رجال الصحيح غير احمد بن خليل الحلبي وهو ثقة
والظاهر ان الرجل السايل في حديث ابي امامة هو ابو ذر تتمة للكلام
في الاصل التاسع شرط النبوة الذكورة لان الانوثة وصف نقص وكونه
اكمل اهل زمانه عقلا وخلقا بفتح الخا المعجمة وسكون اللام حال الارسال
واما عقدة لسان السيد موسى قبل الارسال فقد ازيلت بدعوته عند
الارسال بقوله واحلل عقدة من لساني يفقهوا قولي كما دل عليه قوله
تعالى قد اوتيت سولك يا موسى واكملهم فطنة وقوة راي كما هو
مقتضى كونه سايس الجميع ومرجعهم في المشكلات والسلامة بالرفع عطفا
على الذكورة اي وشرط النبوة السلامة من دناة الابا ومن عهر الامهات اي
الطعن بذكرهن بما لا يليق من امر الفروج والسلامة من القسوة لان قسوة
القلب موجبة للبعد عن جناب الرب اذ هي منبع المعاصي لان القلب هو

صوابه الهيثمي

المضغة

المضغة التي اذا صلحت صلح الجسد كله واذا فسدت فسد الجسد كله
كما نطق به الحديث الصحيح وفي حديث حسنه الترمذي ورواه البيهقي
ان ابعد الناس من الله القلب القاسي والسلامة من العيوب المنفرة
منهم كالبرص والجذام ومن قلة المروة كالاكل على الطريق ومن دناة الصناعة
كالحجامة لان النبوة اشرف مناصب الخلق مقتضية لغاية الجلالة
اللايق بالمخلوق فيعتبر لها انتفا ما ينافي ذلك وشرطها ايضا العصمة
من الكفر قبل النبوة وبعدها بالاجماع واما العصمة من غيره مما سنذكره
من المعاصي فن اي فهو من موجبات النبوة بفتح الجيم اي الامور التي
تقتضيها منصب النبوة متاخر عنها كما هو شان الموجب فلا ينافي اشتراطه
فيها وهذا ما عليه الجمهور اما على القول بعصمتهم من الصغاير والكباير
قبل النبوة وبعدها فلا يمتنع الاشتراط وقولهم في الشروط اكمل اهل زمانه
ان حمل على ظاهره من العموم لجميع اهل الزمان استلزم لذلك عدم جواز
ارسال نبيين في عصر واحد وهو منتف بنحو يوشع وموسى وهارون
والتمثيل بموسى وهارون اظهر لثبوت ارسالهما معا بنص الكتاب في
ايات متعددة كقوله اذهبا الى فرعون فاذهبا باياتنا فقولا انا رسولا
ربك ونحوها فيجب في تاويل اشتراطه ان المراد كونه اكمل اهل زمانه ممن
ليس نبيا وحاصله تخصيص العموم والعصمة المشترطة معناها تخصيص
القدرة بالطاعة فلا تخلق له اي لمن وصف بها قدرة المعصية وهو ملخص
المصنف في التحرير هنا التعريف وذكر معه تعريفا اخر وهو اي العصمة عدم
قدرة المعصية او خلق مانع منها غير ملجي اي بل يبقى معه الاختيار والتعريف
الثاني بلا يمر قول الامام ابي منصور الماتريدي العصمة لا تزيل المحنة اي

الابتلا المقتضي لبقا الاختيار قال صاحب البداية ومعناه يعني قول الذي منصور
انها لا تجبر على الطاعة ولا تعجزه عن المعصية بل هي لطف من الله تعالى
يحمله على فعل الخير ويزجره عن فعل الشر مع بقا الاختيار تحقيقا للابتلا
انتهى وجوز القاضي ابو بكر الباقلاني وقوع الكفر منهم قبل البعثة عقلا ۝
لكن لم يقع اصلا قال يعني القاضي واما الوقوع فالذي صح عند اهل الاخبار
والتواريخ انه لم يبعث من اشرك بالله طرفة عين من كان فاسقا فاجرا ظلوما
وانما بعث من كان تقيا زكيا امينا مشهور النسب حسن التربية والذكر
في ذلك كله عندنا قضية السمع اي ما تقتضيه الادلة السمعية وقد
اقتضت كل ذلك واما موجب العقل فهو التجويز والتوبة فالعقل
لا يمنع وقوعه ثم محو اثره بالتوبة قبل النبوة فان قيل تجويز وقوعه منهم
ينافي ما يقتضيه شريف منصبهم من وجوب تصديقهم وتوقيرهم
وعدم اتصافهم بما ينفر منهم واي منفر اشد من الكفر وكيف يوثق ۝
بطهارة الباطن من اثره قلنا قد اجاب القاضي عن ذلك بقوله ثم اظهار
المعجزة اي بعد وقوعه والتوبة عنه يدل على صدقهم وعلى طهارة
سريرتهم اي نقا قلوبهم من ادناس المعاصي فيجب لذلك توقيرهم وينتفي
النفور عنهم ولقد كان الامساك في هذا المختصر عن هذا التجويز اولى ۝
وخالف بعض اهل الظواهر والحديث في اشتراط الذكورة فحكموا
بنبوة مريم عليها السلام وفي كلامهم اي في كلام المخالفين في اشتراط الذكورة
ما يشعر بان الفرق بين الرسول والنبي بالدعوة وعدمها فالنبي على
هذا انسان اوحي اليه بشرع سوا امر بتبليغه والدعوة اليه ام لا فان
امر بذلك فهو نبي رسول والا فهو نبي غير رسول وعلى هذا لا يبعد ما

ذهبوا اليه

ما ذهبوا اليه من نفي اشتراط الذكورة فيمن هو نبي غير رسول لان اشتراط
الذكورة لكون امر الرسالة مبنيا على الاشتهار والاعلان والتردد الى ۝
المجامع اي مواضع اجتماع الناس للدعوة اي ليدعوهم الى الايمان والاجابة ۝
والعمل بمقتضاه والنسوة مبني حالهن على التستر والقرار لا التردد ۝
والاشتهار واما على ما ذكره المحققون في معنى النبي والرسول من ان النبي
انسان بعثه الله لتبليغ ما اوحي وكذا الرسول فلا فرق بينهما بل هما بمعنى ۝
وقد يخص الرسول بمن له شريعة وكتاب انزل او امر بالعمل به او نسخ لبعض
شريعة متقدمة على بعثته فعلى اشتراط الذكورة جرى من حكى الاجماع
على عدم نبوة مريم عليها السلام كالامام والبيضاوي وغيرهما ولم يبالوا
بشذوذ من زعم نبوتها تمسكا بقوله تعالى فارسلنا اليها روحنا وقوله
تعالى اذ قالت الملايكة يا مريم ان الله اصطفاك وطهرك الاية ويجاب
عنه بانه ليس وحيا بشرع اذ لا دلالة عليه في الايات المذكورة وقد تحصل
في معنى النبي والرسول ثلاثة اقوال الفرق بينهما بالامر بالتبليغ وعدمه
وهو الاول المشهور والفرق بان الرسول من له شريعة وكتاب او نسخ
لبعض شريعة متقدمة على بعثته وكونهما بمعنى واحد وهو الذي عزاه
للمحققين وهو يقتضي اتحاد عدد الانبيا والرسل ولا يخفى مخالفة ذلك للوارد
في حديث ابي ذر الذي قدمناه هذا الكلام في معنى النبي شرعا واما اصله لغة
فلفظه بالهمز وبه قرا نافع من النبا وهو الخبر فعيل بمعنى اسم الفاعل اي
منبي عن الله او بمعنى اسم المفعول اي منبا لان الملك ينبيه عن الله بالوحي
وبلا همز وبه قرا الجمهور وهو اما مخفف المهموز بقلب الهمزة واوا ثم ادغام
اليا فيها واما من النبوة او من النباوة بفتح النون فيهما اي الارتفاع فهو

ايضا فعيل بمعنى اسم الفاعل وبمعنى اسم المفعول لان النبي مرتفع الرتبة على
غيره او مرفوعها وسياتي تلخيص هذا اواخر الكتاب وقد يقال ايرادا على
اشتراط طهرهم عدم العيوب المنفرة ان بلا ايوب عليه الصلاة والسلام
كان منفرا اي منفرا كما هو مذكور في كتب التفسير وقصص الانبيا ويجاب
عنه بان الشرط في حق ايوب مقدم على نبوته المتقدمة على عروض الابتلا
له ويحمل الاكل على الظن توهما منافيا للنبوة هو مبني على تقدير ان العرف كذا ك
اي كما ذكرنا آنفا من انه قلة مروءة اذ ذاك اي في ذلك الوقت الذي هو زمن
بعثة ذلك النبي وقد ذكرنا ان عصمتهم من غير الكفر موجب النبوة ن
واختلف فيه اي في ذلك الغير الذي هو متعلق العصمة فقيل تجب عصمتهم
من الكباير مطلقا عمدا وسهوا من غير تقييد بالعمد دون الصغاير الا انها
عمدا فلا تجب عصمتهم منها عند هذا القايل بخلاف السهو والجهل وهذا
القول منقول عن امام الحرمين منا وابي هاشم من المعتزلة والمختار جمهور
اهل السنة العصمة اي وجوب عصمتهم عنهما اي عن الكباير مطلقا وعن
الصغاير الا الصغاير غير المنفرة حال كون اتيان غير المنفرة خطا في التاويل
او سهوا مع التنبيه عليه اما الصغاير المنفرة كسرقة لقمة او حبة وتسمى
صغاير الخسة فهم معصومون عنها مطلقا وكذا من غير المنفرة كنظرة
للاجنبية عمدا ومن اهل السنة من منع السهو عليه اي على نبينا صلى الله عليه
وسلم فقال لا يقع منه سهو في فعل اصلا وصرح بان سلامه على ركعتين
في حديث ذي اليدين في الصحيحين كان قصدا منه وابيح له ذلك ليبين
للناس حكم السهو ومثل ذلك صلاته الظهر خمسا في حديث ابن مسعود
في الصحيحين وغيرهما وتركه التشهد الاول في الظهر في حديث ابن بحينة

بلغ مقابلة

ت تقييد

صححه الترمذي والاصح جواز السهو في الافعال عليه والمذهب السابق
غير مرضي وان قال به من ايمة المحققين ابو المظفر الاسفرايني لانه مخالف
للنص الصريح قال صلى الله عليه وسلم انما انا بشر انسى كما تنسون فاذا
نسيت فذكروني اخرجه الشيخان وغيرهما وظاهر قوله صلى الله عليه وسلم
انما أُنَسَّى لاسن انه يُورَد عليه النسيان من قبل الله سبحانه فيتصف
به الا انه لا يقر عليه فيما هو امر ديني بل ينبه فيكون ذلك النسيان
سببا يترتب عليه بيان حكم شرعي يتعلق بالمنسي فانسى بتشديد
السين مبني للمفعول معناه يورد علي النسيان ولاسن معناه لابين
طريقا يسلك في الدين فهو سبب لايراد النسيان بمعنى انه ثمرة يترتب على
النسيان لا باعث على ايراده ومنع المعتزلة الكباير اي صدورها من نبي ن
قبل البعثة له ايضا للوجه الذي منعنا به الكفر قبلها وهو التنفير
عنه وعدم الانقياد له هذا الكلام متعلق بالافعال التي ليس طريقها الابلاغ
وهي منهي عنها واما فيما طريقه الابلاغ اي ابلاغ الشرع وتقرير من الاقوال
وما يجري مجراها من الافعال كتعليم الامة بالفعل فهم معصومون فيه من
السهو والغلط واما غير ذلك اي ما ليس من القسمين السابقين كما يختص به
الانبيا عليهم الصلاة والسلام من امور دينهم واذكار قلوبهم ونحوها مما
يفعلونه لا ليتبعوا فيه فهم فيه كغيرهم من البشر في جواز السهو والغلط
هذا الذي عليه اكثر العلما خلافا لجماعة المتصوفة وطايفة من المتكلمين ن
حيث منعوا السهو والنسيان والغفلات والفترات جملة في حق النبي صلى
الله عليه وسلم قال القاضي ابو بكر تفريعا على ما عليه الاكثر فيجوز اي عقلا
كونه اي النبي غير عالم بشرايع من تقدمه من الانبيا وكونه غير عالم ببعض

يورد ت

المسائل التي فرعها الفقهاء والمتكلمون لا مطلقا ولكن المسائل التي لا يخل عدم
العلم بها بمعرفة التوحيد ويجوز كونهم اي الانبيا غير عالمين بلغات كل من
بعثوا اليهم الا لغة قومهم وجميع عطف على لغات اي ويجوز عقلا كونهم غير
عالمين بجميع مصالح امور الدنيا ومفاسدها وجميع الحرف والصنائع
انتهى كلام القاضي ابي بكر ولا اشكال المراد اي مراده مما ذكره عدم علم بعض
المسائل لعدم الخطور اي خطور تلك المسائل ببالهم فاما اذا خطرت لهم فلا بد من
علمهم بها اي باحكامها واصابتهم فيها ان اجتهدوا وبنا على انه الراجح ان للانبيا
ان يجتهدوا مطلقا وعليه الاكثر او بعد انتظار الوحي وعليه الحنفية وقال
المصنف في التحرير واذا اجتهدوا فلا بد من اصابتهم ابتداء او انتهاء الا من
قال كل مجتهد مصيب او منع الخطا في اجتهاد الانبيا خاصة فهم مصيبون
عنده ابتداء ومن جوز الخطا في اجتهادهم قال لا يقرون عليه بل ينبهون فهم
مصيبون عنده اما ابتداء حيث لم يتقدم خطا واما انتهاء حيث نبهوا على
الصواب فرجعوا اليه وكذا علم المغيبات اي وكعدم علم بعض المسائل عدم علم
المغيبات فلا يعلم النبي منها الا ما اعلمه الله تعالى به احيانا وذكر الحنفية في
فروعهم تصريحا بالتكفير باعتقاد ان النبي يعلم الغيب لمعارضة قوله تعالى
قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله والله اعلم الاصل العاشر
في اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم نشهد ان محمدا رسول الله ارسله
الى الخلق اجمعين بالهدى ودين الحق خاتما للنبيين وناسخا لما قبله من الشرائع
والخلق بمعنى المخلوقين لان رسالته الى من يعقل من الانس والجن قال بعض
العلما والى الملائكة نقل ذلك الشيخ الامام ابو الحسن السبكي وصرح الامام
الرازي في تفسير قوله تعالى تبارك الذي نزل على عبده ليكون للعالمين الفرقان ١

نذيرا بعدم دخول الملائكة في عموم من بعث صلى الله عليه وسلم اليهم ولنا في
ذلك كلام اودعناه الدرر اللوامع في تحرير جمع الجوامع فليراجعه من اراد الوقوف
عليه ولاثبات نبوته صلى الله عليه وسلم مسالك ذكر المصنف المشهور
منها بقوله لانه اي لان محمدا صلى الله عليه وسلم ادعى النبوة اي الرسالة عن
الله واظهر المعجزة تصديقا لدعواه وكل من ادعى النبوة واظهر المعجزة تصديقا
لدعواه فهو نبي فمحمد صلى الله عليه وسلم نبي وقد تكلم المصنف كغيره على
مقدمتي هذا الدليل فقال اما دعواه النبوة فقطعي لا يحتمل التشكيك لانه
قد تواتر تواترا الحقه بالعيان والمشاهدة واما اظهاره المعجزة فلانه اتى بامور
خارقة للعادة مقرونا اتيانه بها بدعوى النبوة كاينا قرنت تلك الامور بدعوا
النبوة بمعنى جعلها اي جعل تلك الامور الخارقة من حيث اقترانها بدعواه
بيانا لصدقه فيما يدعيه عن الله تعالى من انه ارسله ليدعو الناس الى الهدى
ودين الحق ولا نعني بالمعجزة الا ذلك اي الاتيان بامر خارق للعادة يقصد
به بيان صدق من ادعى انه رسول الله ووجه دلالتها اي المعجزة على الصدق
انها لما كانت مما يعجز عنه الخلق لم تكن الا فعلا لله سبحانه فان قيل المعجزة قد تكون
من قبيل الترك دون الفعل كما اذا قال الرسول معجزتي ان اضع يدي على راسي
وانتم لا تقدرون على ذلك ففعل وعجزوا فانه معجز دال على صدقه كما في المواقف
وغيره قلنا تجري المصنف على ان كفهم عن ذلك فعل لله سبحانه لا عدم فعل
منه سبحانه كان يقال هو عدم تمكينهم فهو غير خارج عن الفعل واذ قد تقرر
ان المعجزة ليست الا فعلا لله سبحانه فهي لما جعلها الرسول بينة اي دلالة
واضحة على صدقه فيما ينقل عن الله تعالى وهو اي ذلك الجعل معنى التحدي
فان جهة جعله دليلا لصدقه طلب المعارضة بالمثل منهم لان اصل معنى التحدي

طلب المباراة في الجري بالابل ثم توسع فيه فاطلق على طلب المعارضة بالمثل
في اي امر كان فاذا ادعى النبوة وحصل المعجزة بينة صدقه بان قال اية
صدقي ان يوجد الله كذا مما تعجزون عنه فاوجده الله تعالى موافقا
لقوله كان ذلك الايجاد على وفق ما قال تصديقا له من الله تعالى وقد
تبع المصنف حجة الاسلام في ايراد مثل مشهور في كتب القوم لشان الرسل
ومرسله سبحانه في تصديقه اياه بايجاد المعجزة على وفق دعواه فقال
وذلك التصديق للرسول بايجاد الخارق على وفق دعوى النبوة كالقايم
اي كتصديق القايم بين يدي الملك من ملوك الدنيا حال كون ذلك القايم
مستدلا على قوم بحضرة الملك يدعي انه رسول ذلك الملك اليهم فانه اي
ذلك المدعي الرسالة عن الملك اذا قال للملك المرسل له ان كنت صادقا فيما
نقلت عنك من الرسالة اليهم فقم على سريرك على خلاف عادتك ففعل
حصل للحاضرين علم قطعي بانه صدقه بمنزلة قوله اي الملك صدقت واقتصر
المصنف على قوله قم على خلاف عادتك لان المقصود من العلم بتصديقه حاصل
بالاقتصار عليه وقول حجة الاسلام فقم على سريرك ثلثا واقعد على خلاف
عادتك لمزيد الاستظهار فيما يحصل به العلم وقول المواقف فقم من الموضع
المعتاد لك في السرير واجلس مكانا لا تعتاده تصوير لمخالفة العادة
ويوخذ من جملة ما سبق انه لابد في المعجزة من تعذر معارضتها لان ذلك حقيقة
الاعجاز وان توافق الدعوى ليكون حجة لصدقها فلو قال مدعي الرسالة معجزتي
ان احيي ميتا ثم اتى بخارق اخر كنتق جبل لم يدل ذلك على صدقه ومن شرايطها
ان لا يكون ذلك الخارق مكذبا لدعواه فلو قال معجزتي ان ينطق هذا الضب
فنطق فقال انه كاذب لم يعلم انه صادق بل يزيدنا اعتقادا لكذبه بذلك ولا

٧٩
يجب تعيين المعجزة بل لو قال انا اتي بخارق من الخوارق ولا يقدر غيري على
الاتيان بشيء منها كفى وفي كلام الامدي ان هذا متفق عليه والذي اظهره
الله تعالى لنبينا محمد صلى الله عليه وسلم من المعجزات ثلاثة امور اعظمها
القران ثم الامر الثاني حاله في نفسه التي استمر عليها من عظيم الخلاق
وشريف الاوصاف التي سياتي تفصيل بعضها ومن الكمالات العلمية
والعملية مع ضميمة انه لم يصحب معلما ادبه والحكماء هذبه ثم الامر
الثالث ما ظهر على يديه من الخوارق للعادات كانشقاق القمر له فرقتين
وتسليم الحجر عليه قبل النبوة وبعدها وما قبل النبوة من الخوارق يسمى
عندهم ارهاصا اي تاسيسا للنبوة وتمهيدا من ارهصت الحايط اذا اسسته
ولا يسمى معجزة وسعي الشجر اليه وحنين الجذع الذي كان يخطب اليه لما
انتقل الى المنبر عنه ونبع الماء من بين اصابعه بالمشاهدة ممن حضره سوا
قلنا انه نابع من الاصابع نفسها او انه تكثير للماء القليل بخلق ما لحق معه
ببركة وضع الاصابع فيه وشرب القوم والابل الكثير عددهم وعددها
من الماء القليل الذي نبع فيه بعد ما نزحت البير في الحديبية بتخفيف اليا
الاخيرة وتشديدها وهي مكان على مرحلة من مكة وكانوا الفا واربعماية
وفي رواية الفا وخمسماية واقتصر المصنف على الاولى لان عددها محقق
باتفاق الروايتين واكل الجم الغفير اي العدد الكثير جدا كما في حديث ابي
طلحة وكانوا الناس اقراص يا كلها انسان واحد والظاهر ان المصنف
ركب ما ذكره من واقعتين سهوا واقعة واحدة ابي طلحة وواقعة جابر في ما
اطعام اهل الخندق وان الذي في الصحيحين ان القوم في واقعة ابي طلحة كانوا
سبعين رجلا او ثمانين رجلا وفي واقعة جابر كانوا الفا وكان جابر قد امر

بصاع شعير عنده فطحن وذبح بُهَيْمَة اي شاة صغيرة فطبخها ثم اخبر النبي
صلى الله عليه وسلم بذلك وقال تعال انت ونفر معك فدعا النبي صلى الله
عليه وسلم اهل الخندق كلهم وامر ان لا يخبزوا العجين ولا تنزل البرمة وانه
صلى الله عليه وسلم حضر وبصق في العجين والبرمة وبارك ثم امر امراة
جابر ان تدعو خابزة تخبز معها وان تقدح اي تغرف الطعام من حضرته قال
جابر كما في الصحيحين وهم الف فاقسم بالله لاكلوا حتى تركوا وانحرفوا وان
برمتنا لتغط اي لتفور كما هي وان عجيننا ليخبز كما هو وفي رواية للبخاري
ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لامراة جابر كلي هذا يعني البقية واهدي
فان الناس اصابتهم مجاعة ولخبار الشاة المشوية له صلى الله عليه وسلم
بانها مسمومة وقد صح في البخاري انهم كانوا يسمعون تسبيح الطعام
وهو يوكل وغير ذلك عطف على قوله انشقاق القمر اي وكغير ذلك من المعجزات
مما افرد لكثرته بالتصنيف ومن اجل ما صنف فيه كتاب دلايل النبوة للحافظ
ابي بكر البيهقي وهذا النوع احد ما عقد له في كتاب الشفا باب وقد تضمن
الباب المعقود له ثلاثين فصلا وفي كل من الكتب الستة التي هي دواوين
الاسلام وغيرها من مطولات كتب الحديث ابواب مفردة لذلك والوارد في
كل من هذه الخوارق وان كان خبر واحد لا يفيد العلم فالقدر المشترك بينها
وهو ظهور الخارق على يده متواتر بلا شك وقد رد السهيلي في بعض هذه
الخوارق انها علامة للنبوة لا معجزة اي لا تسمى بذلك بناء على عدم اقترانها
بدعوى النبوة لسبقها ذلك اي ليس بمقبول لان المقبول لعلو رتبته يشار
اليه بما يشار به الى البعيد فانه صلى الله عليه وسلم لما ادعى النبوة انسحب
عليه ذلك فهو منسحب عليه دعوى النبوة من حين ابتدائها اي الدعوى

الى ان توفاه الله تعالى كانه في كل ساعة اي في كل وقت مستانفها اي الدعوى
فكل ما وقع له من الخوارق كان معجزة لاقترانه بدعوى النبوة حكما وكانه يقول
في كل ساعة اي كل وقت اني رسول الله الى الخلق وكانه يقول في كل وقت
وقع فيه خارق للعادة هذا دليل صدقي وهذا تمام الكلام في الامر الثاني واما
الاول وهو القران فهو المعجزة العقلية اي يهتدي الى اعجازها العقل ربتي صح
لمن كان عارفا بطرق البلاغة او كانت البلاغة له سليقة ومع كون العجز عنه
معقولا فهو منقول ايضا عمن قصد المعارضة ممن سولت له نفسه
ذلك فاقر بالعجز مع كونه من فرسان البلاغة ومنهم من اتى بما فضح به
نفسه عند ابناء جنسه كما لا يخفى على من الم بالتواريخ الباقية نعت ثان
للمعجزة فان كون القران معجزا وصف له باق على طول الزمان الذي خبر ثان
عن ضمير القران فان من اوصافه انه الذي اعيا كل بليغ بجزالته وغرابة
اسلوبه وبلاغته والجزالة يقابلها الركة فليس في نظمه لفظ ركيك وغرابة
اسلوبه هو انه يخالف المعهود من اساليب كلام العرب اذ لم يعهد في كلامهم
كون المقاطع على مثل يعلمون ويفعلون والمطالع على مثل يا ايها الناس يا ايها
المزمل الحاقة ما الحاقة عم يتساءلون واما بلاغته فنظمه بالغ فيها الحد
الخارج عن طوق البشر وان امكن بالنسبة الى قدرة الباري سبحانه ما هو فوق
ذلك كما صرح به في شرح المقاصد لان مقدوراته تعالى لا تتناهى واكتفى
المصنف بوصفه بالبلاغة عن وصفه بالفصاحة مع اندراج مفهومها
في مفهوم البلاغة اصطلاحا لا بالاولين اي وليس اعجازه بالجزالة وغرابة
الاسلوب فقط دون البلاغة كقول القاضي ابي بكر بن الطيب الباقلاني ولا ابن صح
اعجازه بالصرفة اي صرف همم المتحدين عن التوجه الى معارضته وسلبهم

القدرة على مثله عند قصد ذلك خلافا للمرتضى من الشيعة وغيره
كالنظام وكثير من المعتزلة والا اي وان لا يكن ما ذكرنا بان كان ما ذكروه من ان
اعجازه بالصرف كان الاسب على قولهم ترك بلاغته فانه اذا كان غير بليغ
ولم يقدروا على معارضته كان اظهر في خرق العادة به ولان القول
بالصرف ينا في المنقول عمن كان يسمعه من البلغا من طربهم لبلاغته
وحسن نظمه وتعجبهم من سلاسته مع جزالته ومن وصفهم اياه بما
يدل على ذلك وقد فصل صاحب الشفا بعض ذلك واما الامر الثاني وهو
حاله صلى الله عليه وسلم فاي فهو ما استمر عليه من الاداب الكريمة
والاخلاق الشريفة التي لو افنى العمر ابنا المفصل في تهذيب النفس
لم تحصل لمن افنى عمره في التهذيب كذلك اي كما حصلت له صلى الله عليه وسلم
وتلك الاخلاق هي ما ورد من سماته الشريفة بالاسانيد الصحيحة التي
هي في كل منها اخبار احاد متعددة يفيد مجموعها تواتر القدر المشترك بينها
وهو ثبوت ذلك الخلق له صلى الله عليه وسلم كالحلم وهو كما في الشفا حالة توقر
وثبات عند الاسباب المحركات. وتمام التواضع منه صلى الله عليه وسلم
للضعفا بعد تمام رفعته وتمام الانقياد للخلق له والصبر وهو حبس
النفس عند حلول ما يكره والعفو وهو ترك المواخذة بالذنب مع الاقتدار
وقوله عن المسيء اليه متعلق بالعفو ومقابلة السيئة بالحسنة والجود
وقد مر تفسيره ففي صحيح البخاري عن ابن عباس كان النبي صلى الله عليه وسلم
اجود الناس وكان اجود ما يكون في رمضان الحديث وفيه عن جابر ما بالخير
سيل النبي صلى الله عليه وسلم شيا قط فقال لا وتمام الزهد في الدنيا وشدة
الخوف من الله تعالى حتى انه ليظهر عليه اثر ذلك الخوف الشديد اذا

٨١

اذا

عصفت الريح ونحوه اي نحو وقت عصف الريح من الاوقات التي تعرض
فيها عوارض سماوية من الكسوف وغيره اي ونحو ما ذكر من هذه الاخلاق
الشريفة كالوفا بالوعد والامانة ~~وترك الكبر~~ وصلة الرحم والحيا وما ينتظم
في هذا السلك فقد كان صلى الله عليه وسلم اعلى الخلق مقاما في كل منها ودوام
فكره كما وصفه بذلك ابن ابي هالة فيما اورده القاضي ابو الفضل عياض في
الشفا بقوله كان صلى الله عليه وسلم متواصل الاحزان دايم الفكرة ليست له
راحة ومن اراد تعرف شي مما صدر من اثار هذه الاوصاف الشريفة منه
صلى الله عليه وسلم فعليه بكتاب الشفا وما في معناه من التاليف وتجديد
التوبة والانابة في اليوم سبعين مرة بل اكثر ففي صحيح البخاري عن ابي هريرة
سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول والله اني لاستغفر الله واتوب
اليه في اليوم اكثر من سبعين مرة. وفي صحيح مسلم عن الاغر بن يسار المزني
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يا ايها الناس توبوا الى الله فاني اتوب
اليه في اليوم ماية مرة. وروى ابو داود والترمذي وصححه وابن ماجة عن
ابن عمر رضي الله عنهما قال كنا نعد لرسول الله صلى الله عليه وسلم في المجلس
الواحد ماية مرة رب اغفر لي وتب علي انك انت التواب الرحيم. ولما كانت التوبة
والاستغفار يقتضيان الذنب وهو صلى الله عليه وسلم في الرتبة العليا
من العصمة بين المصنف معنى التوبة والاستغفار في حقه صلى الله عليه
وسلم بما حاصله انهما ليسا عن ذنب وانما توبته الرجوع الى مولاه في ستر
ما استقصره من الشكر بالنسبة الى ما ارتقى اليه من المقامات الاكملية
فانه عليه افضل الصلاة والسلام كلما بدا له من جلال الله وكبريائه قدر
كان مرتقيا بذلك من كمال الى اكمل فيستقصر نظره اليه اي الى ما بدا له

ماهو فيه من القيام بشكره تعالى على تلك الانعامات العظيمة وطاعته
فيرجع الى الاعتصام به تعالى ويطلب الستر لما ظهر له من قصور الشكر
وقوله والفراغ بالجر عطفا على الحلم كالمعطوفات قبله فمن اوصافه الشريفة
الفراغ عن هوى النفس اى ميلها الى مشتهياتها وعن حظوظها النفسي
ذلك الفراغ بانه مما لا يقع الا لمن استولت عليه معرفة الله تعالى حتى زهد
نفسه صلى الله عليه وسلم حتى انه صلى الله عليه وسلم ما انتصر لنفسه
قط الا ان تنتهك حرم الله تعالى جمع حرمة اى الامور التى ثبت لها
الاحترام وما خير بين شيئين الا اختار ايسرها اى على من صدر منه
التخيير وان كان الحظ له صلى الله عليه وسلم الشي الآخر فقد اسند صاحب
الشفا باسناده من الموطا رواية يحي بن يحي الى عايشة رضي الله عنها قالت
ما خير رسول الله صلى الله عليه وسلم فى امرين قط الا اختار ايسرهما ما لم يكن
اثما فان كان اثما كان ابعد الناس منه وما انتقم رسول الله صلى الله عليه وسلم
لنفسه الا ان تنتهك حرمة الله فينتقم لله بها وهو فى الصحيحين وسنن ابي داود
بمعناه وغالب الفاظه وفى موضع آخر من الشفا قالت عايشة رضي الله
عنها ما رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم منتصرا من مظلمة ظلمها قط
ما لم تكن حرمة من محارم الله وهو عند مسلم وابي داود ما ضرب رسول الله
صلى الله عليه وسلم شيا قط بيده ولا خادما ولا امراة الا ان يجاهد في سبيل
الله وما نيل منه شي قط فينتقم من صاحبه الا ان ينتهك شي من محارم
الله فينتقم لله وهذان الحديثان دالان على زهده صلى الله عليه وسلم فى كل
ما فيه حظ للنفس ولعمري واصله القسم بحياة المتكلم ان من راه حال كون
ذلك الرائي طالبا للحق لم يحتج عند مشاهدة وجهه الكريم الى غير الظهور

شهادة طلعته المباركة بصدق لهجته اى كلامه لان المتكلم يلهج بالكلام ا
اى يصدر منه متكررا وصفا لسريرته كما قال المرتاد للحق فما هو الا ان
رايت وجهه علمت انه ليس بوجه كذاب والمرتاد للحق هو الطالب له
والمراد به هنا عبد الله بن سلام رضي الله عنه فقد روى الترمذي وابن
قانع وغيرهما باسانيدهم عنه انه قال لما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم
المدينة جيت لانظر اليه فلما استبنت وجهه عرفت ان وجهه ليس بوجه
كذاب وفى الشفا عن ابي رمثة وهو بكسر الرا وسكون الميم وفتح الثا المثلثة
التيمي رضي الله عنه قال اتيت النبي صلى الله عليه وسلم ومعي ابن لي فاريته
فلما رايته قلت هذا نبي الله حقا قال المصنف ناظما لهذا المعنى وقد قلت
فى قصيدة امتدحه بها اذا لحظت لحاظك منه وجها ونازلنا الهوى
اى المحبة بعض النزال اى كنت اهلا للمحبة غير محجوب بحجاب الحرمان
شهدت الصدق والاخلاص طرا اى جملة ومجموع الفضايل فى مثال
اى فى ذات متشخصة هى ذاته الشريفة قال وفى قصيدة اخرى قلت
ايضا اى ناظما لهذا المعنى والذى قبله وهو الفراغ من حظوظ النفس
اذا لحظت لحاظك منه وجها شهدت الحق يسطع منه فجرا وفاعل
يسطع ضمير يعود الى الحق وفجرا حال منه لانه مأول بالمشتق اى
يسطع منه منيرا خليا عن حظوظ النفس ما ان ارقت منه يوما قط
ظفرا يعنى ان هوى النفس وحظوظها التى من شانها ان تسترق
من اتصف بشي منها لم تصل الى الاستيلا على قدر قلامة ظفر من جنابه
الشريف صلى الله عليه وسلم وتفاصيل شيمه الكريمة تستدعى مجلدات
تولف فيها ولا تستوفيها هذا الذى اتصف به من كرم الشيم وعظيم

الاخلاق كله مع العلم بانه انما نشأ بين قوم لا يعلمون علما ولا ادبا بل يرون الفخر
رايا يذهبون اليه ونشأ لكون عليه وهو ان يفخر بعضهم على بعض بذكر
ما فيه تعظيم لنفسه ولقومه واحتقار لمن يفاخره والتهالك على الشي
الازدحام على اخذه بحيث يهلك بعض القوم بعضا بسببه ويرون ه
الاعتبار اي الخيلا والكبر رايا ويتغالون فيه اي يبالغون بحيث يقصد
كل منهم غلبة صاحبه فيه واصل المغالات من غلوة السهم اي المسافة
التي يقطعها اذا رمي به اي الرامي لينظر اي غلوة ابعد مسافة او من الغلا
ضد الرخص بان ينادي على السلعة فيمن يزيد فيها ولكل اخذها باغلى مما
دفع صاحبه ثم توسع باطلاقه على كل مبالغة معبوداتهم حظوظ انفسهم
الانفس كما قال تعالى ارايت من اتخذ الهه هواه وفي قوله معبوداتهم اي
انهم مبالغة في التشبيه فالتركيب على المختار تشبيه بليغ وعلى راي استعا
وقد حاز صلى الله عليه وسلم هذه المناقب العظيمة مع انه لم يؤثر اي لم ينقل ه
عنه انه خرج عنهم الى حبر اي عالم من اهل الكتاب تردد اليه ليتعلم منه ولا ه
الى حكيم عول عليه ليتهذب به بل استمر بين اظهرهم الى ان ظهر عليه من
واسع وحكمة بالغة ذلك المظهر هو ذاته الشريفة اذ هي موضع ظهور العلم
والحكمة ففي الكلام شبه التجريد مع بقائه صلى الله عليه وسلم على امية
لا يكتب ولا يقرا وذلك ابهر لشانه واظهر لبرهانه واخبر صلى الله عليه وسلم
عن مغيبات ماضية من اخبار قرون سالفة واحوال امم خالية لا يطلع ه
عليها الا من مارس الكتب ولخلف الى افراد يشار اليهم في ذلك لانه عان بالعلم لسعة
سعة المعرفة في اولئك الكائنين من اهل الكتاب مع ضنة احدهم اي بخله بالعلم
المكان عنده من ذلك فلا يسمح بتعليم شي منه لاحد بل فكان اهل الكتاب

كثيرا ما يساله الواحد والعدد منهم عن شي فينزل عليه من القران ما
يبين ذلك كقصة موسى والخضر ويوسف واخوته واصحاب الكهف
ولقمان وابنه واشباه ذلك وما في التورية والانجيل والزبور وصحف ابراهيم
وموسى ما صدقه فيه العلما بها ولم يقدروا على تكذيبه واخبر صلى
الله عليه وسلم عن امور مستقبلة فوقعت كما اخبر مثل قوله تعالى في الروم
لما غلبتهم فارس الم غلبت الروم في ادنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون
في بضع سنين وقوله لتدخلن المسجد الحرام ان شا الله امنين وقوله وعد
الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض الاية فكان
جميع هذا كما قال صلى الله عليه وسلم واذا ثبتت نبوته صلى الله عليه وسلم
ثبتت نبوة ساير الانبيا لثبوت كل ما اخبر به صلى الله عليه وسلم ونبوتهم من
جملته وما اخبر به هو المراد بالسمعيات في كتب اصول الدين وها هو ن
الركن الرابع في السمعيات اي ما يتوقف على السمع من الاعتقادات التي لا ه
يستقل العقل باثباتها كالحشر والنشر وعذاب القبر ونعيمه ونحو ذلك
مما ينبي عنه تراجمه واما الامامة وما يتعلق بها فقد جرى المصنف اول ه
الكتاب على انه ليس من العقايد الاصلية بل من المتممات لانها من الفروع
المتعلقة بافعال المكلفين اذ نصب الامام عندنا واجب على الامة سمعا
وانما نظم في سلك العقايد تاسيا بالمصنفين في اصول الدين ولا يخفى ان
هذا وان تم في نصب الامام لا يتم في كل مباحث الامامة فان منها ما هو اعتقادي
كاعتقاد ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ابو بكر ثم عمر ه
وهكذا وترتيب الخلفا الاربعة في الفضل ونحو ذلك فلذا والله اعلم نظمت في
سلك العقايد وادخلها بعض المصنفين في تعريفه كما قدمناه اول هذا

التوضيح وهذا الركن مدار ايضا على عشرة اصول الاصل الاول في
الحشر والنشر والنشر احيا الخلق بعد موتهم والحشر سوقهم الى موقف
الحساب ثم الى الجنة والنار اما الملي اي المنسوب الى الملة اي شريعة جا
بها نبي من جهة تمسكه بها واعتقاده حقيتها فقاطع بها للقطع بورودها
عن الله ورسوله والمراد بالرسول هنا الجنس لانه لو اريد نبينا محمد صلى
الله عليه وسلم خاصة بناء على ان المراد بالملي المنسوب الى ملة الاسلام لكان
ينبغي التعبير بالمسلم بدل الملي اي ولا خلاف بين الشرايع في الاصول الاعتقادية
انما الخلاف بينها في الفروع فكل ما ورد في شريعتنا من اصول العقايد فهو
كذلك في كل ملة وقد قال تعالى كما بدانا اول خلق نعيده وقال تعالى اليس
ذلك بقادر على ان يحيي الموتى وقال تعالى ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس
واحدة وقال تعالى الله لا اله الا هو ليجمعنكم الى يوم القيامة لا ريب فيه وقال
تعالى ثم اليه ترجعون وقال تعالى وهو الذي يبدا الخلق ثم يعيده وهو اهون
عليه اي بتقدير تمثيل قدرته بقدرتكم الحادثة التي تتفاوت المقدورات
بالنسبة اليها كما يشير الى ذلك قوله تعالى وله المثل الاعلى فان جميع مقدوراته
تعالى بالنسبة الى قدرته التي هي صفته القديمة سوا لا يتصور فيها تفاوت
بالاهونية وتكرر ذكر الحشر والنشر في كلام الله تعالى ورسوله كثيرا كقوله
تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة وقوله
تعالى فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة وقوله تعالى ايحسب
الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه وقوله تعالى
يوم تشقق ~~السماء بالغمام~~ الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير وقوله
تعالى يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا ونسوق المجرمين الى جهنم وردا

ن
ترجعون

وقوله تعالى افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور وحصل ما في الصدور الى غير
ذلك من الايات وقد تواتر معناه في الاحاديث النبوية حتى صار لكثرة
تكراره في الكتاب والسنة وعلى لسنة علما الامة مما علم بالضرورة من الدين
فلا يتوقف على نظر وانعقد الاجماع على كفر من انكرهما اي الحشر والنشر
جوازا او وقوعا اي انكر جواز وقوعهما او انكر وقوعهما وان جوزه وقد
انكرهما معا الفلاسفة الزاعمون انه لا معاد الا الروحاني لا الجسماني
وهذا الانكار هو احد الامور التي نكفرهم بها وان لم نحكم على الكفار بجحد كل ضر
كما ستعرفه في الخاتمة بل قد وقع بين ايمتنا خلاف في اكفار الفرق المخالفة لنا من
اهل القبلة كالمعتزلة وغيرهم والمعتمد عدم تكفيرهم واوجبه المعتزلة اي
قالوا بوجوب وقوع ما ذكر من الحشر والنشر عقلا بنا منهم على ايجابهم
على الله تعالى ثواب المطيع اي اثابته وعقاب العاصي اي معاقبته
وعندنا وجب وقوعه اي ما ذكر من الحشر والنشر لاخباره تعالى به
فقط في كتبه وعلى السنة رسله لا لايجاب العقل وقوعه ولا يجب عندنا
على الله شي فنحن اذ لك نجوز العفو عمن مات مصرا على الكباير بشفاعة
النبي صلى الله عليه وسلم او دونها بمحض فضل الله سبحانه قال تعالى ان
الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وروى عن انس انه
صلى الله عليه وسلم قال شفاعتي لاهل الكباير من امتي اخرجه ابو داود
والترمذي وابن حبان والبزار والطبراني وروى احمد باسناد جيد انه صلى
الله عليه وسلم قال شفاعتي لمن يشهد ان لا اله الا الله مخلصا وان محمدا رسول
الله يصدق لسانه قلبه وقلبه لسانه وعندهم اي المعتزلة لا اثر للشفاعة
الا في زيادة الثواب للوجوب اي لاجل قولهم بالوجوب الذي ذكرناه عنهم وهو

وجوب تعذيب من مات مصرا على المعصية واثابة من مات على الطاعة
بحسب طاعته ولا خلاف في عدم العفو عن الكفر انما الخلاف في دليله فلا
يجوز وقوعه سمعا عندنا اي من جهة دلالة السمع قال تعالى فما
تنفعهم شفاعة الشافعين اي لو شفعوا لكن لا يقع ذلك اي اتيانهم
بالشفاعة قال تعالى من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه ولا يجوز العفو
عن الكفر عقلا اي من جهة دلالة العقل عندهم اي المعتزلة على ما زعموا
هم وصاحب العمدة من الحنفية بناء منهم على ان العفو عنهم اي عن الكفار
مخالف للحكمة على ما ظنوا فالوا قضية الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن
وفي جواز العفو عن المسيء تسوية بينهما فيمتنع العفو عقلا عليه تعالى
فيجب العقاب اي وقوعه منه تعالى لانه يثبت بترك العقاب نقص في
نظر العقل لكونه خلاف قضية الحكمة كما اسمعناك في الاصل الرابع من
اصول الركن الثالث من معنى الوجوب المنسوب اليه تعالى في كلامهم
وقد اجيب بعد التنزل الى تسليم قاعدة الحسن والقبح العقليين بمنع
كون قضية الحكمة التفرقة ولو سلم فيجوز ان تكون التفرقة بوجه اخر
غير دوام تعذيب المسيء كحرمانه النعيم دون تعذيب بالنار ويشفع
الانبيا عليهم الصلاة والسلام والصلحا من الشهدا وغيرهم للاحاديث
الصحيحة الكثيرة المتواترة المعنى ومنها حديث ابي سعيد في الصحيحين
ان ناسا قالوا يا رسول الله هل نرى ربنا يوم الحديث بطوله وفيه فيقول
الله تعالى شفعت الملايكة وشفع النبيون وشفع المومنون ولم يبق
الا ارحم الراحمين الحديث وحديث ابي سعيد ايضا عند الترمذي وحسنه
ان من امتي من يشفع للفيام ومنهم من يشفع للقبيلة وللرجل والرجلين

على قدر عمله ومنها حديث الترمذي وابن ماجة وابن حبان وغيرهم ليدخلن
الجنة بشفاعة رجل من امتي اكثر من بني تميم وقد اختلف في كيفية الاعادة
بعد الموت ومصير البدن ترابا فذهبت طايفة من الكرامية اتباع محمد بن
ابن كرام بتشديد الرا وبعضهم يخففها الى ان الجواهر اي الاجزا التي منها
تاليف البدن لا تنعدم بل تتفرق وتختلط بغيرها وتتصور بصورة التراب
مثلا وقد زالت منها الحياة واللون والرطوبة والهيية والتركيب ثم
يجمعها الله سبحانه ويولفها على النهج الاول كما كانت واصل النهج سلوك
الطريق ويطلق مرادا به الطريق والحال والصفة وهو المراد هنا ووجه
ما قاله هولا ان الاجزا المتفرقة المذكورة قابلة للجمع بلا ريبة والله سبحانه
عالم بتلك الاجزا وانها لاي بدن من الابدان قادر على جمعها وتاليفها لما تقرر
من عموم علمه تعالى لكل المعلومات وشمول قدرته لكل الممكنات وصحة
القبول من القابل والفعل من الفاعل توجب صحة الوقوع وجوازه
قطعا وهو المطلوب وهولا ينكرون اعادة المعدوم والحق انها اي
الجواهر التي منها تاليف البدن تنعدم كلها الا بعضا منها منصوصا
عليه في الحديث الصحيح وهو عجب الذنب ثم تعاد بعينها بعد عدمها
وانما قلنا بذلك لظاهر قوله صلى الله عليه وسلم كل ابن ادم يبلى الا عجب
الذنب والحديث في الصحيحين وغيرهما بطرق والفاظ منها في الصحيحين
ليس من الانسان شي الا يبلى الا عظما واحدا وهو عجب الذنب منه
يركب الخلق يوم القيامة وفي رواية لمسلم وابي داود والنسائي كل ابن
ادم ياكله التراب الا عجب الذنب منه خلق ومنه يركب وفي اخرى لمسلم
ايضا ان في الانسان عظما لا تاكله الارض ابدا منه يركب الخلق يوم القيامة

قالوا اي عظم هو يا رسول الله قال عجب الذنب وفي رواية لاحمد وابن
حبان قيل وما هو يا رسول الله قال مثل حبة خردل منه تنشاون
وهو بفتح العين المهمله وسكون الجيم ثم موحدة محله اسفل الصلب عند
راس العصعص يشبه في المحل محل اصل الذنب من ذوات الاربع والاول
عند المحققين ظنية يعني مسئلة ان الاعادة هل هي جمع الجواهر المتفرقة
المختلطة او ايجادها بعد عدمها وممن صرح بذلك حجة الاسلام في كتاب
الاقتصاد في الاعتقاد قال فان قيل فما تقولون اتعدم الجواهر والاعراض
ثم تعادان جميعا او تعدم الاعراض دون الجواهر وانما تعاد الاعراض
قلنا كل ذلك ممكن ولكن ليس في الشرع دليل قاطع علي تعيين احد هذه
الممكنات يعني ان الادلة الواردة ظنية قال المصنف والحق اي في
المسئله بحسب ما قامت عليه الادلة وقوع الكيفيتين اعادة ما انعدم
بعينه وتاليف ما تفرق من الاجزا لا الحكم بانه اي الشان انما يكون الوجه
الذي تقع عليه الاعادة كذا اي اعادة المعدوم بعينه او كذا اي جمع
المتفرق اي انما يكون علي احد الوجهين علي التعيين دون الاخر للحكم باستحالة
خلافه لان خلافه ممكن وانما قلنا بوقوع الاعادة علي الكيفيتين مع الشمول
القدرة الالهية لكل الممكنات وكل من اعادة ما انعدم وتاليف ما تفرق امر
ممكن اما امكان تاليف ما تفرق فظاهر كما مر واما امكان اعادة ما انعدم فاشار
اليه بقوله والاعادة احداث كالابداع الاول اي الايجاد من عدم لم
يسبقه وجود وغاية طريان العدم علي المبدع اولا تصييره كانه لم يحدث
وقد تعلقت القدرة الالهية بايجاده من عدمه الاصلي فكذا اي كما تعلقت
بايجاده من عدمه الاصلي يتعلق بايجاده من عدمه الطارئ كما بينه عليه

قوله تعالي كما بداكم تعودون وقوله تعالي وضرب لنا مثلا ونسي
خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة
وهو بكل خلق عليم فالايجاد الثاني ليس ممتنعا لذاته ولا لشيء من لوازم
ذاته والا لم يقع ابتدا وكذلك الوجود الثاني لان مقتضي ذات الشيء او لازم
الذاتي لا يختلف بحسب الازمنه فلا يكون ممتنعا في وقت ممكنا في وقت واذا
لم يمتنع لذلك ولا شبهة في انتفا وجوبه فيكون ممكنا فهو المطلوب فمعني
الاعادة ان الموجود ثانيا هو الموجود اولا لان الموجود ثانيا مثله اي
مثل الاول بل هو الموجود اولا وجد بعد فناء عينه وجودا ثانيا وهذا
اي القول بان الموجود اولا هو الموجود ثانيا بعينه لا مثله انما ذهبنا اليه
لان وجود عينه اولا انما كان علي وفق تعلق العلم به اي بوجوده والفرض انها
اي الموجودات ايضا بعد طريان العدم عليها ثابتة في العلم حال كونه متعلقا
في الازل بايجادها لوقت وجودها اذ المعدومات التي برزت الي الوجود
انما وجدت علي حسب تعلق العلم بوجودها قبل بروزها الي الوجود وبعده
والموجودات التي طرا عليها العدم انما عدمت علي حسب تعلق العلم واذا
وجدت ثانيا فعلي حسب تعلق العلم في الازل بايجادها قال المصنف
رحمه الله وعندي انه يجب حمل قول المعتزلة بثبوت الجواهر في العدم
وتقررها فيه علي هذا اعني الثبوت والتقرر العلمي اذ يبعد من العقلا ذوي
الخوض في الدقايق التكلم بما لا معني له ولا وجه فان المعتزلة يقولون المعدوم
شيء وثابت فاذا عدم الموجود بقي ذاته المخصوصة فامكن لذلك ان يعاد
وقولهم المعدوم ثابت اذا لم يحمل علي ما قاله المصنف لا يتحصل منه معني ولا
يتجه له وجه يحمل عليه اذ ليس للثبوت معني الا الوجود والتحقق ولو قيل

المعدوم موجود لكان كلاما متناقضا لا يصدر عن عاقل ثم على ما اوله
عليه المصنف يصح ويرتفع النزاع بيننا وبينهم وكذا اي وكما اقول بوجوب
حمل قول المعتزلة بثبوت الجواهر في العدم على ما ذكر لا انجزم بقول من
الاقوال التي اختلف فيها القايلون بصحة الفنا على الجواهر فلا انجزم
بان الافنا اي افنا الجوهر يعدم بكلمة افن كايجاده بكلمة كن كما ذهب اليه ابو
الهذيل من المعتزلة او ان افنا الجوهر بواسطة احداث ضد له هو الفنا
الواحد للكل اي كل اجزا البدن كما قاله ابن الاخشيد من المعتزلة فانه ذهب
الى ان الفنا وان لم يكن متحيزا لكنه يكون حاصلا في جهة معينة فاذا احدثه
الله تعالى فيها عدمت الجواهر باسرها او ان افنا الجوهر بواسطة احداث
اضداد متعددة بعدد كل جزء من اجزا الجسم وهي الجواهر التي تالف منها
الجسم في كل جوهر فنا ثم ذلك الفنا يقتضي عدم الجوهر في الزمان الثاني كما ذهب
اليه ابن شبيب منهم ايضا او ان الافنا بنفي اي بسبب نفي شرط هو البقا الذي
يخلقه الله تعالى حالا فحالا في الجوهر فاذا لم يخلقه انتفى الجوهر كما ذهب اليه
الاكثرون من اصحابنا والكعبي من المعتزلة بل الكل اي كل هذه الاقوال في حيز
الجواز والحكم بلزوم واحد منها الا يتوقف فيه موجبا اي دليل يوجب القول به
غير انا لا نقول بخلق الافنا اي بان الضد الذي بسبب حدوثه يحصل الفنا
هو خلق فنا واحد لا في محل ينتفي به الجواهر باسرها كما ذهب اليه
ابو هاشم واتباعه من المعتزلة، وفي تعبير المصنف بخلق الافنا تسامح
ونحوه اي ولا نقول بنحو هذا القول من الاقوال الظاهرة بطلانها كقول
ابي علي الجبائي واتباعه بانه تعالى يخلق بعدد كل جوهر فنا لا في محل ينفي
الجوهر، وقول النظام ان الجسم ليس بباق بل يخلق حالا فحالا فاذا لم يخلق

في وكذا يجوز كون الحشر جسمانيا فقط بناء على القول بان الروح
جسم لطيف سار في البدن كما الورد اي كسريان ما الورد في الورد
والنار في الفحم فالمعاد وهو كل من الروح والبدن جسم فلا معاد الا
الجسم والدي في قوله او روحانيا بمعنى الوا واي ويجوز كون الحشر روحانيا
جسمانيا بناء على القول بانها اي الروح جوهر مجرد ليس بجسم ولا قوة
حالة في الجسم بل يتعلق به تعلق التدبير والتصرف لا بتغير غير البدن
ترجع الى البدن اي الى تعلقها به اي بما كانت متعلقة به من الابدان
فالمعاد شيان جسم وروح تعاد اليه وهي ليست بجسم وهذا راي كثير
من الصوفية والشيعة والفرق بينه وبين مذهب التناسخية كما قاله
الامام الرازي في نهاية العقول وان التناسخية يقولون بقدم الارواح
وردها الى الابدان في هذا العالم وينكرون الاخرة والجنة والنار
والمسلمين القايلين بالمعاد الروحاني يقولون بحدوث الارواح وردها
الى ابدانها لا في هذا العالم بل في الاخرة والقول بالنفوس المجردة لا يرفع
بانفراده اصلا من اصول الدين بل ربما يويده انتهى ملخصا واكثر المتكلمين
على الاول وهو ان الروح جسم لطيف سار كما مر لقوله تعالى فادخلي
في عبادي وادخلي جنتي فيه اي بناء في الدخول في العباد بمعنى الدخول
في ابدانهم لان المجرد لا يكون داخلا في البدن لا بكونه جزا منه ولا قوة حالة
فيه اذ المجرد كما مر عبارة عما ليس بجسم ولا قوة حالة في الجسم بل هو لا مكاني
فلا يقبل اشارة حسية وانما يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف
كتدبير الملك امور اقليم وليس حالا به وكذا ما ورد في الحديث من ان
ارواح بعض المومنين في اجواف طيور خضر ترتع في الجنة وتاوي الى قناديل

معلقة تحت العرش وارواح الكفارة في اجواف طيور سود في سجين كل
ذلك بنا في التجرد كما مر والوارد في ارواح بعض المومنين هو ما في صحيح مسلم
من حديث مسروق قال سالنا عبد الله يعني ابن مسعود عن تفسير
هذه الاية ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احيا عند
ربهم يرزقون فقال اما انا قد سالنا عن ذلك رسول الله صلى الله عليه
وسلم فقال ارواحهم في اجواف طير خضر لها قناديل معلقة بالعرش
تسرح من الجنة حيث شات ثم تاوي الى تلك القناديل وفي جامع الترمذي
من حديث كعب بن مالك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان ارواح
الشهدا في حواصل طير خضر تعلق من ثمر الجنة او شجر الجنة وتعلق بضم اللام
معناه تتناول بفمها. والوارد في ارواح الكفار لم تحضر في حين هذه الكتابة
تخريجه واقرب ما وجدت الى لفظه ما اخرجه ابن منده عن ام كبشة بنت
المعرور قالت دخل علينا النبي صلى الله عليه وسلم فسالنا عن هذه الروح
فقال ان ارواح المومنين في حواصل طير خضر ترعى في الجنة وتاكل من ثمرها
وتشرب من مائها وتاوي الى قناديل من ذهب تحت العرش يقولون
ربنا الحق بنا اخواننا واتنا ما وعدتنا وان ارواح الكفار في حواصل طير سود
تاكل من النار وتشرب من النار وتاوي الى حجر في النار يقولون ربنا لا تلحق
بنا اخواننا ولا توتنا ما وعدتنا. وروى البيهقي وابن ابي شيبة من طريق
ابن عباس عن كعب موقوفا عليه قال جنة الماوى فيها طير خضر ترعى
فيها ارواح الشهدا تسرح في الجنة وارواح آل فرعون في طير سود ○
تغدوا في الجنة. ولخرج هناد بن السري في الزهد عن هذيل هو ابن شرحبيل
قال ان ارواح آل فرعون في اجواف طير سود تروح وتغدو على النار

فذلكم

فذلك عرضها الحديث وكعب وهذيل تابعيان فلقولهما هذا حكم المرسل
لان مثله لا يقال من جهة الراي ويقوم مقام هذه الاحاديث في مقصود
هنا الاستدلال وصف الروح في الاحاديث الصحيحة بان الملك يعرج
بها عند قبضها لما في مسند احمد رجاله رجال الصحيح عن البرا يرفعه
من ان روح الكافر ينتهى بها الى السما فلا يفتح لها وان روحه تطرح
طرحا ومن اهل السنة جماعة على المذهب الثاني وهو ان الحشر روحاني
جسماني كالغزالي حجة الاسلام والامام ابي منصور الماتريدي وغيرهما
كالراغب والحليمي ولهم ايضا ظواهر تمسكوا بها والمسئلة ظنية لا قاطع
فيها واعلم ان صاحب شرح المقاصد قال قد بالغ الامام الغزالي في تحقيق
المعاد الروحاني وبيان انواع الثواب والعقاب بالنسبة الى الارواح
حتى سبق الى كثير من الاوهام ووقع في السنة بعض العوام انه ينكر
حشر الاجساد افترا عليه كيف وقد صرح به في مواضع من كتاب الاحيا
وغيره وذهب الى ان انكاره كفر ثم قال عقب ذلك في شرح المقاصد
نعم ربما يميل كلامه وكلام كثير من القايلين بالمعادين الى ان معنى ذلك ان
يخلق الله تعالى من الاجزا المتفرقة لذلك البدن بدنا فيعيد اليه نفسه
نفسه المجردة الباقية بعد خراب البدن ولا يضر كونه غير البدن الاول
بحسب الشخص ولا امتناع اعادة المعدوم بعينه انتهى كلام شرح ○
المقاصد. واعلم ان كلام الغزالي في الاقتصاد صريح في ان المعاد عين الاول
فانه قال بعد ذكر ذلك فان قيل بم تنكرون على من يقول المعاد مثل الاول
قولكم ان المعاد هو عين الاول قلنا المعدوم منقسم في علم الله تعالى الى ما
سبق له وجود والى ما لم يسبق له وجود كما ان العدم في الازل انقسم الى

ماسيكون له وجوداً اي ما علم الله انه لا يوجد وهذا الانقسام لا سبيل
الى انكاره فالعلم شامل والقدرة واسعة ومعنى الاعادة ان يبدل الوجود
بالعدم الذى سبق له الوجود ومعنى المثل ان تخترع الوجود لعدم
لم يسبق له وجود ثم قال وقد اطنبنا في هذه المسألة في كتاب التهافت
يعني مؤلفه الذى سماه تهافت الفلاسفة وسلكنا في ابطال مذهبهم
تقديرنا بقا النفس التي هي غير متحيزة عندهم وتقدير عود تدبيرها الى
البدن سوا كان ذلك البدن هو عين جسم الانسان او غيره وذلك
الزام لا يوافق ما يعتقده فان ذلك الكتاب مصنف لابطال مذهبهم
لا لاثبات المذهب الحق ولكنهم لما قدروا ان الانسان هو ما هو باعتبار
نفسه وان اشتغاله بتدبير البدن كالعارض له والبدن آلة له الزمنا
بعد اعتقادهم بقا النفس وجوب التصديق بالاعادة وذلك برجوع
النفس الى تدبير بدن من الابدان انتهى كلام الاقتصاد وفيه من ابعاد
حجة الاسلام عما نسب اليه ما لا يخفى ولما ذكر المصنف الخلاف في حقيقة
الروح عرف الحياة الحادثة لتظهر مغايرتها للروح فقال ولحياة عرض
يلازم وجوده في البدن تعلق الروح بالبدن عادة اي بحسب ما اجرى الله
تعالى به عادته فاذا فارقت الروح البدن فارقته الحياة ايضا وتقييد
المصنف بالعادة للتنبيه على ان اعتدال المزاج ووجود البنية اي البدن
المؤلف من العناصر الاربعة والروح الحيواني فقد عرفوه بانه جسم لطيف
بخاري يتكون من لطافة الاخلاط ينبعث من التجويف الايسر من القلب
ويسري الى البدن في عروق نابتة من القلب تسمى بالشرايين ليس شي
منها شرطا عندنا في تحقق المعنى المسمى بالحياة خلافا للفلاسفة والمعتزلة

الاصل الثاني والاصل الثالث سؤال منكر ونكير وعذاب القبر ونعيمه
وردت بها الاخبار اي بكل من السؤال ومن عذاب القبر ونعيمه بالفاظ
مختلفة وتعددت طرقها تعددا افاد بمجموعها التواتر المعنوي وان
لم تبلغ آحادها حد التواتر فمنها في الصحيح اي صحيح البخاري بل في الصحيحين
وغيرهما حديث ابن عباس انه صلى الله عليه وسلم مر بقبرين فقال انهما ليعذبان
وما يعذبان في كبير ثم قال بلى اما احدهما فكان يمشي بالنميمة واما الآخر
فكان لا يستتر من بوله وقوله وما يعذبان في كبير اي عندهما وقوله بلى اي
كبير عند الله وفيه اي في الصحيح ايضا بل في الصحيحين وغيرهما من حديث
عايشة وغيرها استعاذته صلى الله عليه وسلم من عذاب القبر وفي الصحيحين
وغيرهما ايضا ان قوله تعالى يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت نزلت
في عذاب القبر يقال له من ربك فيقول ربي الله ونبيي محمد صلى الله عليه
وسلم وفي الصحيحين وغيرهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان
العبد اذا وضع في قبره وتولى عنه اصحابه حتى انه ليسمع قرع نعالهم
اذا انصرفوا اتاه ملكان فيقعدانه فيقولان له ما كنت تقول في هذا
الرجل محمد فاما المومن فيقول اشهد انه عبد الله ورسوله فيقال له
انظر الى مقعدك من النار قد ابدلك الله به مقعدا من الجنة قال النبي صلى
الله عليه وسلم فيراهما جميعا واما الكافر والمنافق فيقول لا ادري كنت
اقول ما يقول الناس فيه فيقال له لا دريت ولا تليت ثم يضرب بمطرقة
من حديد ضربة بين اذنيه فيصيح صيحة يسمعها من يليه الا الثقلين
وقوله ولا تليت اصله تلوت حولت الواو يا لمزاوجة دريت اي لا قرات
وهو دعا عليه وقيل معناه لا تبعت الناس من تلى فلان فلانا اذا اتبعه

وقيل في معناه غير ذلك ه وفي رواية للترمذي يقال لاحدهما المنكر
وللآخر النكير ه وفي رواية للبيهقي وغيره اتاه منكر ونكير والاحاديث
السؤال في الصحيحين والسنن والمسانيد وغيرها قد وردت مطولة
ومختصرة من رواية غير واحد من الصحابة وقال تعالى حكاية عن الكفا ر
قالوا ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين الثانية اي الموتة الثانية
منهما هي الموتة التي بعد السؤال على احد القولين في تفسير الآية وقال
تعالى وحاق بآل فرعون سوء العذاب النار يعرضون عليها غدوا
وعشيا ه وفي الصحيحين من حديث ابن عمر ان احدكم اذا مات عرض عليه
مقعده بالغداة والعشي ان كان من اهل الجنة فمن اهل الجنة وان كان
من اهل النار فمن اهل النار يقال له هذا مقعدك حتى يبعثك الله اليه يوم
القيامة وكل من السؤال في القبر وعذابه ونعيمه امر ممكن وردت به
هذه الاخبار المتواترة المعنى فيجب التصديق به وقد تمسك المنكرون
للسؤال وعذاب القبر ونعيمه وهم ضرار بن عمرو وبشر المريسي واكثر
متأخري المعتزلة بان ذلك يقتضي اعادة الحياة الى البدن لفهم الخطاب
ورد الجواب وادراك اللذة والالم وذلك منتف بالمشاهدة وذكر المصنف
الجواب عن ذلك وتوضيحه انا نمنع اقتضاء ذلك العود الحياة الكاملة الى جميع
البدن وغاية ما يقتضي اعادة الحياة الى الجزء الذي به فهم الخطاب ه
ورد الجواب والانسان قبل موته لم يكن يفهم بجميع بدنه بل بجزء من باطن
قلبه والاحياء جزء يفهم الخطاب ويجيب ممكن مقدور عليه وامور البرزخ
لا تقاس بامور الدنيا وبه اي بهذا التقرير والباء بمعنى مع اي ومع هذا التقرير
يبعد قول من قال انه لا تعلق فيه اي في الميت قدرة ولا فعل اختياري

ويبعد معناه هنا يظهر بعد اذ كيف يجيب الملكين دون قدرة على الجوا ب
ولا اختيار له والقول المذكور منقول في شرح المقاصد عن اهل الحق
واستشكله مصنفه بجواب الملكين ولم يبال المصنف بنسبته الى ن
اهل الحق فبين انه بعيد ثم اشار الى تمسكات المنكرين ورد فيها فاشا ر
الى التمسكات بقوله وما استحيل به ما ذكر من السؤال وعذاب القبر
ونعيمه من جهة ان اللذة والالم والتكلم كل منها فرع الحياة والعلم
والقدرة ولا حياة بلا ابنية اذ الابنية قد فسدت وبطل المزاج ومن جهة
كون الميت ساكتا لا يسمع سؤالنا اذ لسنا نراه ه ومنهم اي من الموتى من يحرق
فيصير رمادا ويذرى في الرياح فلا يعقل حياته وسؤاله واشار الى ن
ردها بقوله مجرد استبعاد خلاف المعتاد وهو لا ينفي الامكان فان
ذلك الامر الذي يتكلم فيه من سؤال الملكين وعذاب القبر ونعيمه ممكن
اذ لا يشترط في الحياة البنية كما قدمناه ه ولو سلم اشتراطها جاز ان يحفظ الله
تعالى من الاجزاء ما يتأتى به الادراك بان يصلح بنية ولو كان الميت في ن
بطون السباع وقعور البحار وغاية ما في الباب ان يكون بطن السبع ونحوه
قبرا له ولا يمتنع ان لا يشاهد الناظر منه ما يدل على ذلك فان النائم ساكن
بظاهره وهو مع ذلك يدرك من الآلام واللذات ما يحس تأثيره عند
يقظته كالمضروب رآه بعد استيقاظه من منامه وخروج مني من جماع
رآه في منامه وقد كان نبينا عليه الصلاة والسلام يسمع كلام جبريل
ويشاهده ويراه والحال ان من حوله من الصحابة او من هو مزاحمه
في مكانه كعائشة اذ كانت معه بفراش واحد لا شعور له بذلك ن
وانكار السؤال وما ذكر معه لعدم المشاهدة يؤدي الى انكار ما ذكر من

مشاهدة النبي صلى الله عليه وسلم جبرئيل وسماعه كلامه وسماع جبرئيل
جوابه وانكاره كفر والحاد في الدين وهذا اي ما ذكرناه من سماع سوال الملكين
وفهمه ورجوا بهما وان لم يشاهد ذلك انما قلنا به لان الادراك والاسما
عندنا معشر اهل الحق بخلق الله تعالى فاذا اخلقه لبعض الناس
لا يكون له كما يدل عليه قوله تعالى ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شا
وبعد اتفاق اهل الحق على اعادة قدر ما يدرك به الالم واللذة من الحياة
الى الجسد الميت تردد كثير من الاشاعرة والحنفية في اعادة الروح اليه
ايضا فمنعوا تلازم الروح والحياة الا في العادة فقالوا لا تلازم بينهما
عقلا فلو اقتضت تعود الحياة دون عود الروح خرقا للعادة وما يتوهم
من امتناع الحياة بدون الروح ممنوع ومن الحنفية القائلين بالمعاد
الجسماني من قال بانه توضع فيه الروح بحيث تدرك ما ذكرنا من اللذة
والالم واما قول من قال اذا صار ترابا يكون روحه متصلا بترابه فيتالم
الروح والتراب جميعا فهذا القول منه يحتمل قوله بالمنصب يحتمل ان
يكون قايلا بتجرد الروح وجسمانيتها اي وان يكون قايلا بانها جسم لطيف
ساري في البدن كما مر وقد ذكرنا انهم اي من الحنفية كالماتريدي واتباعه
من يقول بتجردها اي الروح لكنه اي الماتريدي نقل اثرا انه قيل للنبي صلى
الله عليه وسلم يا رسول الله كيف يوجع اللحم في القبر ولم يكن فيه روح فقال
كما يوجع سنك وان لم يكن فيه الروح قال فاخبر ان السن يوجع لانه متصل
باللحم وان لم يكن فيه الروح فكذا بعد الموت لما كان روحه متصلا بجسده
يتوجع الجسد وان لم تكن فيه الروح وهذا الاثر الذي ساقه لراع الد
عليه لايحة ظاهرة ولا يخفى ان مراده بالتراب اجزاؤه اي اجزاء الجسد

بلغ مقابلة

91

وانه يكفي اتصال الروح بما يحصل ادراك الالم واللذة منها الا بجملتها
ومنهم اي ومن الحنفية من اوجب التصديق بذلك اي بعذاب القبر
ونعيمه ومنع من الاشتغال بالكيفية اي بكيفية عود الروح والادراك
بل طريقه هو التفويض اي تفويض علم كيفية ذلك الى الله تعالى جل
وعز كما هو شان السلف رضي الله تعالى عنهم في تفويض علم ما يشكل
ظاهره اليه سبحانه وتعالى والاصح ان الانبيا عليهم الصلاة والسلا
لا يسئلون في قبورهم ولا اطفال المومنين اما الانبيا فلانه قد ورد ان
بعض صالحي الامة يامن فتنة القبر بسبب عمل صالح كالشهيد ففي سنن
النسائي ان رجلا قال يا رسول الله ما بال المومنين يفتنون في قبورهم
الا الشهيد قال كفى ببارقة السيوف على راسه فتنة وكمن رابط يوما
وليلة في سبيل الله ففي صحيح مسلم رباط يوم وليلة خير من صيام شهر وقيامه
وان مات جرى عليه عمله الذي كان يعمله واجري عليه رزقه وامن من الفتان
واذا ثبت ذلك لبعض الامة فالانبيا عليهم الصلاة والسلام مع علو
مقامهم المقطوع لهم بسببه بالسعادة العظمى ومع عصمتهم اولى بذلك
واما اطفال المومنين فلانهم معصومون غير مكلفين وقد اختلف في سوال
اطفال المشركين وفي دخولهم هل يدخلون الجنة او النار فتردد فيهم
ابو حنيفة وغيره فلم يحكموا فيهم في حقهم بسوال ولا بعدمه ولا بانهم من اهل
الجنة ولا من اهل النار وقد وردت فيهم اخبار متعارضة بحسب الظاهر
منها انه صلى الله عليه وسلم سئل عن اطفال المشركين فقال الله اذ خلقهم
اعلم بما كانوا عاملين ومنها قوله صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على الفطرة
فابواه يهودانه او ينصرانه او يمجسانه الحديث ومنها انه صلى الله عليه وسلم

سيل عن المشركين يبيتون فيصاب الذراري والاطفال فقال هم منهم او قال
هم من ابائهم ولجميع في الصحيح ولتعارضها حصل التوقف فالسبيل اي الطريق
الذي ينبغي ان يسلك في حكمهم تنويص علم امرهم الى الله تعالى لان معرفة احوال
في الاخرة ليست من ضروريات الدين وليس فيها دليل قطعي وقد نقل الامر
بالامساك عن الكلام في حكم الاطفال في الاخرة مطلقا عن القاسم بن
محمد وعروة بن الزبير من روس التابعين وغيرهما وقد ضعف ابو البركات
النسفي في الكافي رواية التوقف عن ابي حنيفة وقال الرواية الصحيحة
عنه ان اطفال المشركين في المشية لظاهر الحديث الصحيح الله اعلم بما كانوا
عاملين وقد حكى الامام النووي فيهم ثلثة مذاهب الاكثر انهم في النار
والثاني التوقف والذي صححه انهم في الجنة لحديث كل مولود يولد على الثالث
الفطرة وحديث روية ابراهيم ليلة المعراج في الجنة وحوله اولاده
وقال محمد بن الحسن اعلم بصيغة المضارع ان الله لا يعذب احدا بلا ذنب
وهو يميل الى ما صححه النووي وفي اطفال المشركين اقوال اخر ضعيفة لا نطيل
بذكرها وبالله التوفيق الاصل الرابع الميزان وهو حق اي ثابت دلت عليه
قواطع السمع وهو ممكن فوجب التصديق به قال الله تعالى ونضع
الموازين القسط ليوم القيامة الاية وقال تعالى فاما من ثقلت موازينه
فهو في عيشة راضية واما من خفت موازينه فامه هاوية وقال
تعالى والوزن يومئذ الحق فمن ثقلت موازينه فاولئك هم المفلحون ومن
خفت موازينه فاولئك الذين خسروا انفسهم في جهنم خالدون وهل
الموازين في هاتين الايتين جمع ميزان او جمع موزون حرى صاحب الكشاف
والبيضاوي على الثاني واكثر من المفسرين على الاول واما الموازين في قوله

تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فهو جمع ميزان وهو ميزان
حقيقي له كفتان ولسان كما ذهب اليه كثير من المفسرين عملا بالحقيقة
لامكانها وقد اسند اللالكاي في كتاب السنة عن سلمان الفارسي
رضي الله عنه قال يوضع الميزان له كفتان لو وضع في احداهما السموات
والارض ومن فيهن لوسعته واسند عن الحسن البصري انه قال في
الميزان له لسان وكفتان وفي حديث البطاقة والسجلات اثبات
الكفتين اذ فيه فوضعت السجلات في كفة والبطاقة في كفة فطاشت
السجلات وثقلت البطاقة رواه الترمذي والحاكم وورد اثبات
الكفتين في غير ما حديث وقد انكر بعض المعتزلة الميزان ذهابا منهم الى
ان الاعمال اعراض لا يمكن وزنها فكيف وقد انعدمت وتلاشت والوا بل المراد
منه العدل الثابت في كل شي وقد اسند الطبري عن مجاهد قال انما هو
مثل كما جاز الوزن تجوز الحق وقد دفع هذا بان الموزون صحايف
الاعمال فان الكرام الكاتبين يكتبون الاعمال في صحايف هي اجسام وقيل بل يجعل الله
تعالى الاعراض اجساما فيجعل الحسنات اجساما نورانية والسيات اجساما
ظلمانية وانتصر المصنف حجة الاسلام على الاول لانه الذي دلت عليه الاحاديث
كحديث البطاقة وقد دل حديث البطاقة ايضا على ان الوزن ليس بحسب
مقدار الجرم على ما هو المعهود في الدنيا وهل يعم وزن الاعمال كل مكلف نبه
القرطبي على انه لا يعم واستشهد له بقوله تعالى يعرف المجرمون بسيماهم فيؤخذ
بالنواصي والاقدام وقد تواترت الاحاديث بدخول قوم الجنة بغير حساب ولا
يبعد ان يوزن عمل من لم يصدر منه ذنب قط تنويها بشرفه وسعادته على
روس الاشهاد وان يوزن عمل من ليس له حسنة اعلانا لخزيه وفضيحته على روس

بلغ مقابلة

الا بمثلها ومن الحكمة في وزن عمل هذين كغيرها مضاعفة الحسنات وجزاء مثل السيئات

كما سيأتي الاشارة اليه في المتن قريبا ونبه المصنف على وجه الوزن بقوله ووجهه

اي الوجه الذي يقع عليه وزن الاعمال انه تعالى يحدث في صحايف الاعمال التي تكتب

درجاتها عنده تعالى وعبارة حجة الاسلام في عقايده يحدث في صحايف الاعمال

وزنا الى اخره وعبارته في الاقتصاد فاذا وضعت في الميزان خلق الله تعالى فيها

كفتها ميلا بقدر رتبة الطاعات وهو على ما يشاء قدير انتهت وهي مصرحة بان الذي

يخلق ميل في الكفة وهو لا يستلزم خلق ثقل في جرم الصحيفة والله سبحانه اعلم بحقيقة

الحال وربك يخلق ما يشاء سبحانه وتعالى قال في الاقتصاد فان قيل فاي فايدة في

الوزن وما معنى هذه المحاسبة قلنا لا تطلب لفعل الله تعالى فايدة لا يسأل عما

يفعل وهم يسألون وقد دللنا على هذا اي فيما مر من كلامه قال ثم اي بعد ان تكون

الفايدة فيه ان يشاهد العبد مقدار اعماله ويعلم انه مجزي بعمله بالعدل ومتجاوز

عنه باللطف وتلخص هذا الجواب في العقيدة القدسية وتبعه المصنف بقوله

حتى يظهر لهم العدل في العقاب والفضل في العفو وتضعيف الثواب وقوله حتى

غاية لقوله يحدث في صحايف الاعمال ثقلا الى اخره وقال بعض المتاخرين لا يبعد ان

يكون من الحكمة في ذلك ظهور مراتب ارباب الكمال وفضايح ارباب النقصان على

روس الاشهاد زيادة في سرور اوليك وخزي هولاء فايدة روى ابو القاسم

اللالكاي في السنة عن حذيفة موقوفا ان صاحب الميزان يوم القيامة جبريل

ومن السمعيات الكوثر وهو حوض للنبي صلى الله عليه وسلم يكرمه الله به في القيامة يرده

الخيار من امته اي يرد عنه الاشرار وردت به الاخبار الصحاح التي تبلغ مجموعها

التواتر المعنوي فيجب قبوله اي قبول الوارد فيه والايمان به فمن الاخبار الصحاح حديث

عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم

حوضي مسيرة شهر ماؤه ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك وكيزانه كنجوم

السماء من يشرب منه لا يظما ابدا رواه البخاري ومسلم وفي رواية لهما حوضي مسيرة شهر

وزواياه سواء وماؤه ابيض من الورق اي الفضة وحديث انس عندهما ايضا ان

ما بين ناحيتي حوضي كما بين صنعاء والمدينة وفي رواية لهما مثل ما بين المدينة

وعمان وفي رواية لمسلم من حديث ابي ذر عرضه مثل طوله ما بين عمان الى ايلة

وفي رواية لهما من حديث ابن عمر ما بين جنبيه كما بين جربا واذرح قال بعض الروا

هما قريتان بالشام بينهما ثلاث ليال وعمان بفتح العين وتشديد الميم بلدة

بالاردن وجربا بجيم مفتوحة فراء مهملة فموحدة بعدها الف مقصورة واذرح بهمزة مفتوحة

فذال معجمة ساكنة فراء مهملة مضمومة فحاء مهملة والاحاديث فيه في الصحيحين

وغيرهما كثيرة جدا من رواية جماعة من الصحابة وهاهنا تنبيهان احدهما ان الاحاديث

قد اختلفت في تقدير الحوض كما مر وجمع بينها بانه ليس القصد تقريره تحديدا انما

القصد الاعلام بسعة الحوض جدا وانه ليس كحياض الدنيا وقد تكرر منه صلى

الله عليه وسلم وصفه بذلك مخاطبا في وصفه لكل فريق بما يعرفه من مسافة

بعيدة ومنهم من قدر له المسافة بالزمان لا بالمكان فقال مسيرة شهر من غير

قصد تحديد كما قدمناه والله اعلم الثاني قد فسر المصنف الكوثر بالحوض

وهو قول عطاء من المفسرين ويمكن ان يستدل له بحديث الصحيحين عن

انس بينا رسول الله صلى الله عليه وسلم بين اظهرنا في المسجد اذ اغفى اغفاءة

ثم رفع راسه متبسما فقلنا ما اضحكك يا رسول الله قال نزلت علي انفا سورة

فقرا بسم الله الرحمن الرحيم انا اعطيناك الكوثر فصل لربك وانحر ان شانئك هو

الابتر ثم قال اتدرون ما الكوثر قلنا الله ورسوله اعلم قال فانه نهر وعدنيه

ربي عز وجل عليه خير كثير هو حوض ترد عليه امتي يوم القيامة انيته عدد

نجوم السما الحديث وانما يتجه الاستدلال اذا جعلنا قوله هو حوض عايد
الى النهر والظاهر انه خبر عن الخير الكثير وان ذلك الخير الكثير هو الحوض
ففي رواية في الصحيحين ان الكوثر نهر في الجنة عليه حوضي وقد نقل
عن جمع من المفسرين تفسير الكوثر بنهر في الجنة وفي حديث المعراج تم
بذلك وكذا في الحديث السابق آنفا وغيره وفي الكوثر قول ثالث مال اليه
ابن عطية وغيره من المفسرين وهو ان الكوثر الخير البالغ في الكثرة الذي اوتيه
صلى الله عليه وسلم من العلم والعمل وساير ما اوتيه من خصال الشرف وقد
ورد في صحيح البخاري عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما انه
قال في الكوثر هو الخير الكثير الذي اعطاه الله اياه قال ابو بشر الراوي
عن سعيد قلت لسعيد فان ناسا يزعمون انه نهر في الجنة فقال سعيد
النهر الذي في الجنة من الخير الكثير الذي اعطاه الله اياه ومعنى قوله
صلى الله عليه وسلم عليه حوضي ان النهر يمد الحوض وان ماءه منه ففي رواية
لمسلم في صفة الحوض ان ماءه اشد بياضا من اللبن واحلى من العسل يغت
فيه ميزابان يمدانه من الجنة احدهما من ذهب والآخر من ورق يقال
غت الماء بغين معجمة فمثناة فوقية يغت بالضم اذا جرى جريا متتابعا له
صوت ويقال اذا تدفق تدفقا متتابعا الاصل الخامس الصراط وهو
جسر ممدود على متن النار اي ظهرها ادق من الشعر واحد من السيف اما انه
جسر ممدود على متن النار جهنم فلانه قد ورد في الصحيح في حديث طويل
عن ابي هريرة ويضرب الصراط بين ظهراني جهنم وفي الصحيحين في حديث طويل
عن ابي سعيد ثم يضرب الجسر على جهنم واما انه ادق من الشعر واحد من
السيف ففي مسلم عن ابي سعيد الخدري بلغني انه ادق من الشعر واحد من

من السيف ومثله لا يقال من قبل الراي فله حكم المرفوع وروى الحاكم من
حديث سلمان عن النبي صلى الله عليه وسلم قال يوضع الميزان يوم القيامة
فلو وزن فيه السموات والارض لوسعت فتقول الملايكة يا رب لمن يزن
هذا فيقول لمن شيت من خلقي فتقول الملايكة سبحانك ما عبدناك حق
عبادتك ويوضع الصراط مثل حد الموسى الحديث قال الحاكم على شرط
مسلم وروى الطبراني من حديث ابن مسعود مرفوعا قال يوضع الصراط
على سواء جهنم مثل حد السيف المرهف وفي الصحيحين وغيرهما وصف
الصراط بانه دحض مزلة والدحض بسكون الحاء المهملة الزلق والمزلة هو
المكان الذي لا يثبت عليه القدم الا زلت يرده كل الخلايق وورود الصراط
هو ورود النار لكل احد المذكور في قوله تعالى وان منكم الا واردها بذلك فسر الاية
ابن مسعود والحسن وقتادة ثم قال تعالى ثم ننجي الذين اتقوا اي فلا يسقطون
فيها ونذر الظالمين فيها جثيا يسقطون وفسر بعضهم الورود بالدخول
لقول جابر رضي الله عنه لما سيل عن الورود سمعت رسول الله صلى الله
عليه وسلم يقول الورود الدخول لا يبقى بر ولا فاجر الا دخلها فتكون على
المومنين بردا وسلاما كما كانت على ابراهيم حتى ان للنار او قال لجهنم لضجيجا
من بردهم ثم ننجي الذين اتقوا ونذر الظالمين رواه احمد وابن ابي شيبة وعبد
ابن حميد وابو يعلى والنساي في الكنى والبيهقي واقتصر المنذري على عزوه
لاحمد والبيهقي وقال في اسناد احمد رواته ثقات وفي اسناد البيهقي انه
حسن وقد وردت به اي بالصراط الاخبار كثيرا وقدمنا بعضها قال تعالى
خطابا للملايكة احشروا الذين ظلموا وازواجهم وما كانوا يعبدون من دون
الله فاهدوهم الى صراط الجحيم وكثير من المعتزلة ينكرونه اي الصراط كعهد

الجبار والجبائي وابنه في احدي الروايتين عنهما وغيرهم ويحملون الاية علي طريق
جهنم وانكارهم اياه لما فيه من تعذيب الصلحا والحال انه لاعذاب عليهم قلنا
جوابا عن ذلك هو اي وضع الصراط علي الصفة المذكورة وورود الخلائق اياه
امر ممكن وارد علي وجه الصحة في الاخبار التي قدمنا بعضها فرده ضلالة لانه
رد لما صح ورود السنة به وقوله وهذا لان القادر الي اخره جواب سوال هو ان
يقال كيف يمكن المرور عليه وهو كما ذكرتم ادق من الشعر واحد من السيف
والجواب هو ان القادر علي ان يسير الطير في الهوي قادر علي ان يسير الانسان
علي الصراط بل هو سبحانه قادر علي ان يخلق للانسان قدرة المشي في الهوا ولا
يخلق في ذاته هويا الي اسفل ولا في الهوا انخراقا وليس المشي علي الصراط
باعجب من هذا كما ورد انه قيل له عليه الصلاة والسلام لما ذكر ان الكافر يحشر
علي وجهه كيف يمشي علي وجهه والحديث في الصحيحين عن انس ولفظه ان
رجلا قال يا رسول الله كيف يحشر الكافر علي وجهه يوم القيامة قال اليس
الذي امشاه علي رجليه ولفظ الحديث علي الرجلين في الدنيا قادر علي ان يمشيه
علي وجهه يوم القيامة فيمر ناس عليه اي علي الصراط كالبرق وناس كالريح
وناس كالجواد واخرون يسقطون في النار علي ما ورد في الصحاح من الاخبار
ومنها في الصحيحين وغيرها عن ابي سعيد الخدري في حديثه في الحشر ثم يضرب
الجسر علي جهنم الي ان قال فيمر المومنون كطرف العين وكالبرق وكالريح وكاجاود
الخيل والركاب فناج مسلم ومخدوش مرسل ومكدوش في نار جهنم الاصل
السادس الجنة والنار مخلوقتان الآن وعليه جمهور المسلمين ومنهم بعض المعتزلة
كابي علي الجبائي وابي الحسين البصري وبشر بن المعتمر وقال بعض المعتزلة كابي هاشم
وعبد الجبار واخرين انهما تخلقان يوم القيامة قالوا لان خلقهما قبل يوم الجزاء عبث

بلغ مقابلة

فايدة فيه فلا يليق بالحكيم وضعفه ظاهر لما تقرر من بطلان القول بتعليل
افعاله تعالي بالفوايد لا يسئل عما يفعل سبحانه قالوا ولانها لو خلقتا لهلكتا
لقوله تعالي كل شيء هالك الا وجهه واللازم باطل للاجماع علي دوامها وللنصوص
الشاهدة ببقاء اكل الجنة وظلها والجواب تخصيصهما من عموم اية الهلاك المذكورة
جمعا بين الادلة اي الاية المذكورة وما دل علي وجودها الآن كقوله تعالي في الجنة
اعدت للمتقين وفي النار اعدت للكافرين في اي كثيرة ظاهرة في وجودهما الان
كقصة ادم وحوي وقوله تعالي اسكن انت وزوجك الجنة فكلا منها حيث
شئتما الي ان قال وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة وحمله علي
بستان من بساتين الدنيا كما زعمه بعض المعتزلة يشبه التلاعب والعناد
اذ المتبادر المفهوم من لفظ الجنة باللام العهدية في اطلاق الشارع ليس
الا الجنة الموعودة في السنة وكثرة بالجر اي وفي كثرة من الظواهر اي ظواهر
كثيرة من الكتاب اي من الكتاب والسنة فيكون هذا من عطف العام علي
الخاص لا تكاد تخفي علي المستقري تفيد ذلك اي تفيد تلك الكثرة ان الجنة
هي المعهودة التي هي دار الثواب ونصيرها اي تصير تلك الكثرة الظواهر المذكورة
قطعية في ارادة ذلك باعتبار دلالة مجموعها وان كانت دلالة احادها او
مجموع العدد اليسير منها لا يتجاوز الظهور ومن الظواهر قوله تعالي
اعدت للذين امنوا بالله ورسوله وقوله تعالي ولقد راه نزلة اخري
عند سدرة المنتهي عندها جنة الماوي وكحديث الاسري وكحديث الكسوف
والاجماع من الصحابة رضي الله عنهم فانهم اجمعوا علي فهم ذلك من الكتاب
والسنة وطريقه التتبع اي طريق معرفة اجماع الصحابة علي فهم ذلك تتبع
ما نقل من كلامهم في تفسير الايات المذكورة والاحاديث الواردة فان

بلغ مقابلة

ذلك يفيد اتفاقهم على فهمهم من الجنة ما ذكرناه وقال تعالى قلنا
اهبطوا منها جميعا وجه الاستدلال انه تعالى امرنا بالنزول من الجنة
الى الدار الدنيا اي الارض ولو كانت الجنة فيها اي في الدنيا لم يقل الا اخرجوا
منها وقوله تعالى لابليس اخرج منها لا يستلزم نفيه اي نفي كونها الجنة
الموعودة التي هي دار الثواب لانه اي الخروج يجامع الهبوط ونفي الفايدة في خلق
الجنة الآن ممنوع اذ هي دار نعيم اسكنها تعالى من يعبده ويسبحه بلا فترة
عن التوحيد والتسبيح من الحور والولدان والطير وهذا رد لقولهم المحكي
عنهم فيما مر ان خلقهما قبل يوم الجزاء عبث لا فايدة فيه وقد ذهب بعض اهل
السنة كابي حنيفة الى ان الحور العين لا يمتن بها وانهن من استثنى الله تعالى
بقوله فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله ويشهد له
ما في رواه الترمذي والبيهقي من حديث علي رضي الله عنه قال قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم ان في الجنة لمجتمعا للحور العين يرفعن باصوات لم تسمع
الخلايق بمثلها يقلن نحن الخالدات فلا نبيد الحديث وروى نحوه ابو نعيم
في صفة الجنة من حديث ابن ابي اوفى فهذه فايدة ترجع الى غيره تعالى على ان
نفي الفايدة في تعقلك ايها الزاعم ان لا فايدة في خلق الجنة والنار الان لا ينفي
وجود الحكمة في نفس الامر وان لم تحط انت بها علما وهو سبحانه لا يسأل
عما يفعل الاصل السابع في الامامة وقد قدم المصنف اول الرسالة ان
مباحثها ليست من علم الكلام بل من متمماته وبينا وجهه هناك ووجه
القول بانها منه وبدأ المصنف هنا بتعريفها فقال هي اي الامامة استحقاق
تصرف عام على المسلمين وقوله على المسلمين متعلق بقوله تصرف لا بقوله
استحقاق اذ المستحق عليهم طاعة الامام للتصرف ولا بقوله عام اذ المتعاد

ان يقال عام لكنا لا عام على كذا وقد عرف صاحبا المواقف وشرحه الامامة بانها
خلافة الرسول في اقامة الدين وحفظ حوزة الملة بحيث يجب اتباعه على كافة الامة
وفي المقاصد نحوه فانه قال هي رياسة عامة في الدين والدنيا خلافة عن النبي
صلى الله عليه وسلم وبهذا القيد خرجت النبوة وبقيد العموم خرج مثل القضا
والامارة في بعض النواحي ولما كانت الرياسة والخلافة عند التحقيق ليستا الا
استحقاق التصرف اذ معنى نصب اهل الحل والعقد الامام ليس الا اثبات
هذا الاستحقاق له عبر المصنف بالاستحقاق فان قيل التعريف صادق
بالنبوة لان النبي يملك هذا التصرف العام قلنا النبوة في الحقيقة بعثه بشرع
كما علم من تعريف النبي واستحقاق النبي هذا التصرف العام امامة مترتبة على
النبوة فهي داخلة في التعريف دون ما ترتبت عليه اعني النبوة ونصب الامام
بعد انقراض زمن النبوة واجب على الامة عندنا مطلقا سمعا لا عقلا اي واجب من
جهة السمع لا من جهة العقل خلافا للمعتزلة حيث قال بعضهم واجب عقلا
وبعضهم كالكعبي وابي الحسين واجب عقلا وسمعا واما اصل الوجوب فقد خالف
فيه الخوارج فقالوا هو جائز ومنهم من فصل فقال فريق منهم لا يجب عند الامن
دون الفتنة وقال فريق بالعكس اي يجب عند الفتنة دون الامن واما كون
الوجوب على الامة فخالف فيه الامامية والاسماعيلية فقالوا لا يجب علينا بل على
الله تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا الا ان الامامية اوجبوه عليه تعالى لحفظ
قوانين الشرع عن التغيير بالزيادة والنقصان والاسماعيلية اوجبوه
ليكون معرفا لله وصفاته اما عدم وجوبه عندنا على الله تعالى وعدم وجوبه
علينا عقلا فقد استغنى المصنف عن الاستدلال له بما قدمه مع دليله من
انه لا يجب عليه تعالى شيء ومن انه لا حكم للعقل في مثل ذلك واما وجوبه

عليناسمعا فلانه قد تواتر اجماع المسلمين في الصدر الاول عليه حتى جعلوه
اهم الواجبات وبدوا به قبل دفن الرسول صلى الله عليه وسلم ولاختلافهم
في التعيين لا يقدح في ذلك الاتفاق وهذا نوع من كلام المصنف الاتي ٥
ولعله استغني به عن الاستدلال هنا لذلك والامام الحق بعد رسول الله
صلى الله عليه وسلم عندنا وعند المعتزلة واكثر الفرق هو ابو بكر باجماع الصحابة
على بيعته ثم عمر باستخلاف ابي بكر له ثم عثمان بالبيعة بعد اتفاق اصحاب
الشورى ثم علي رضي الله عنهم اجمعين وانعقدت امامته بمبايعة اهل الحل
والعقد ثم قيل اي قد اختلف هل نص رسول الله صلى الله عليه وسلم على احد
فقيل نص على امامة ابي بكر رضي الله عنه نصا خفيا وهو تقديمه اياه في امامة
الصلاة وعزى هذا الى الحسن البصري وزعم بعض اصحاب الحديث انه نص
على امامة ابي بكر نصا جليا وقال الشيعة نص صلى الله عليه وسلم على امامة
علي رضي الله عنه والاكثر وهم جمهور اصحابنا والمعتزلة والخوارج على انه لم يكن
صلى الله عليه وسلم نص على امامة احد بعده يعني لم يكن امر بها ولكن كان يعلمها اي
يعلم من هي بعده باعلام الله تعالى اياه دون ان يؤمر بتبليغ الامة النص على
الامام بعينه انما وردت عنه صلى الله عليه وسلم ظواهر تدل على انه علم باعلام
الله تعالى انها لابي بكر رضي الله عنه فقد قال صلى الله عليه وسلم للمراة
السايلة ان لم تجديني فاتي ابا بكر في جواب قولها حين امرها ان ترجع اليه ارايت
ان جئت فلم اجدك تريد الموت وهو مخرج في صحيح البخاري عن جبير بن مطعم قال
اتت امراة النبي صلى الله عليه وسلم فامرها ان ترجع اليه فقالت ارايت ان جيت ولم
اجدك كانها تعرض للموت قال ان لم تجديني فاتي ابا بكر وفيه اي في صحيح البخاري ٥
ايضا بل وصحيح مسلم حديث رؤياه صلى الله عليه وسلم البير والنزع منها ياء

اي الاستقاء بالدلو وهو حديث ابن عمر رضي الله عنهما ان رسول الله صلى
الله عليه وسلم قال رايت كاني انزع بدلو بكرة على قليب فجا ابو بكر فنزع ذنوبا
او ذنوبين نزعا ضعيفا والله يغفر له ثم جا عمر فاستقا فاستحالت غربا فلم
ار عبقريا من الناس يفري فريه حتى روي الناس وضربوا بعطن والبكرة
بسكون الكاف والقليب البير قبل ان تطوى اي يبنى عليها والذنوب
بفتح الذال المعجمة الدلو اذا كانت مملوة والغرب بفتح الغين المعجمة وسكون
الرا المهملة الضخم من حلق الدلو العظيم والعبقري الرجل القوي الشديد ٥
ويفري فريه معناه يعمل عمله والفري بوزن فعيل تقول العرب فلان يفري
الفري اذا كان يعمل العمل ويجيده تعظيما للجادته والعطن الموضع ٥
الذي تناخ فيه الابل اذا رويت ومن الظواهر المذكورة استخلافه في
امامة الصلاة كما سياتي وقد استدل المصنف على عدم النص بقوله
واذا علمها اي واذا علم النبي صلى الله عليه وسلم الامامة بعده فاما ان يعلمها
امرا واقعا موافقا للحق في نفس الامر وامرا واقعا مخالفا له اي للحق وكيف
كان اي على اي حالة كانت من الحالتين لو كان المفترض على الامة مبايعة غيره
اي غير ابي بكر الصديق لبالغ صلى الله عليه وسلم في تبليغه اي في تبليغ ذلك
المفترض الى الامة بان ينص عليه نصا ينقل مثله على سبيل الاعلان ٥
والتشهير كما سياتي لتوقف تعلق الافتراض على الامة على بلوغه اليهم
ولما ينقل كذلك مع توفر الدواعي على نقله دل ذلك على انه لا نص كما سياتي لم
ولما كان قد يقال هذا تعنت انما لم يبلغه لانه علم انهم لا ياتمرون بامره ٥
فيه فلم يكن في تبليغهم اياه فايدة اشار الى دفعه بان ذلك غير مسقط لوجوب
التبليغ عليه صلى الله عليه وسلم فقال كما بلغ سائر التكاليف للاحاد الذين

علم منهم انهم لا يأمرون ولم يكن عليه بعدم ايتمارهم مسقطا عنه التبليغ
فان قيل قد بلغه سرا الواحد واثنين ونقل سرا كذلك قلنا جوابه ما نبه عليه
المصنف بقوله وتبليغ مثله سبيله الاعلان والتشهير اي تصييره بعد ما
التبليغ وكثرة المبلغين امرا مشهورا دون اختصاص الواحد به والاثنين لانه
لعني امر الامامة من اهم الامور العالية الشأن لما يتعلق به من المصالح الدينية
والدنياوية العامة للرجال والنساء الصغير والكبير فالدينية كتعيين
الحكام واقامة الحدود وسد الثغور والجهاد لاعلاء كلمة الحق والدنياوية
كدفع المتغلب وتقويم القوي والاخذ للضعيف من القوي وانكاح الايامى
والنظر في احوال اليتامى وتولية القضاة والامراء بحيث ينتظم امر الناس
مع ما فيه اي في امر الامامة من دفع ما قد يتوهم من اثارة فتنة فان قيل
يحتمل انه صلى الله عليه وسلم بلغه على وجه الاعلان والتشهير ولكنه لم ينقل
او نقل ولم يشتهر فيما بعد عصره قلنا الجواب ما نبه عليه بقوله ولو وقع لذلك
اي لو بلغه على وجه الاعلان والتشهير لاشتهر وكان سبيله ان ينقل نقل
الفرائض لتوفر الدواعي على مثله في استمرار العادة المطردة ثم نقله بهما اي الذين
المطلوب فيهما الاعلان والشهرة فالظهور والاشتهار لازم لوجود النص
واذ لم يظهر اي ولكونه لم يظهر نص كذلك اي كما هو سبيل مثله فلا نص لانتفاء الاز
من الظهور فلا يجب لعلي اي لامامة علي رضي الله عنه بعده اي عقب
وفاته صلى الله عليه وسلم على التعيين ولزم من ذلك بطلان ما نقلوه يعني
الشيعة من الاكاذيب وسودوا به اوراقهم من نحو قوله صلى الله عليه
وسلم لعلي انت الخليفة بعدي وكثير مما اختلقوه نحو سلموا على علي بامرة
المومنين وانه قال هذا خليفتي عليكم وانه قال له انت اخي ووصيي

وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال كذا ضبطه شارح المواقف
الشريف والوجه فتحها بدليل ما رواه البزار عن انس مرفوعا علي يقضي
ديني والطبراني من حديث سلمان بلفظ يقضي ديني كذلك وانه قال فيه
امام المتقين وقايد الغر المحجلين فكله مخالف لدليل العقل الذي تقدم
حيث لم يبلغ شيء مما نقلوه هذا المبلغ من الشهرة ثم نترقى بل لم يبلغ مبلغ
الاحاد المطعون فيها اذ لم يتصل علمه لايمة الحديث المثابرين اي المواظبين
على التفتيش عنه كما اتصل بهم كثير مما ضعفوه وكيف نجوز في العادة ان يصح
ما نقلوه لاحاد موصوفا بانه يعلمه من لم يتصف قط برواية حديث ولا صحبة
محدث والحال انه يخفى ما هو بهذه الصفة على علماء الحديث المهرة جمع
ماهر اي تام الحذق الذين افنوا اعمارهم في الرحلات جمع رحلة بكسر الراء اي
الاسفار البعيدة مشمرين اي باذلين جهدهم في طلبه وفي السعي الى كل من
حسوا عنده صبابة اي قليلا منه واصل الصبابة وهي بضم الصاد المهملة
البقية اليسيرة مما في الاناء وقوله في كل صوب واوب متعلق بطلبه او بالرحلات
اي الرحلات الكاينة في كل صوب واوب والصوب الناحية والاوب هنا المرجع
واصله الرجوع فهو من اطلاق المصدر وارادة اسم المكان هذا الذي ذكر من
من نصحح لاحاد عند من لم يتصف برواية حديث ولا صحبة محدث وقد خفي
عن علماء الحديث مما تقضي العادة بانه افترا اي كذب مختلق وهرا بضم الهاء وراء
مهملة فالف ممدودة فهمزة اي كلام فاسد قال الازهري في التهذيب قال
ابو عبيد الهراء ممدود هو المنطق الفاسد وفي الصحاح عن ابن السكيت انه
الكلام الكثير في خطاء نعم روى احاد قوله عليه الصلاة والسلام لعلي
رضي الله عنه انت مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي وهو

في الصحيحين وهذا اللفظ لمسلم ولو عبر المصنف بقوله صح بدل روي لجري
على اصطلاح المحدثين فان روي عندهم من صيغ التمريض وهو اي حديث
المنزلة مع انه لا يكفي في اثبات المطلوب اي مطلوبهم وهو دعوى النص على امامة
علي لعدم صراحته في ذلك ومع انه لا يقاوم اجماع الصحابة على امامة ابي بكر
غير مفيد لمطلوبهم اذ لم يُرد بصيغة المبني للمفعول بعدما استثنى وهو قوله
لا نبي بعدي العموم في جميع المنازل الكائنة لهرون من موسى عليه وعلى هرون
الصلاة والسلام لانتفاء نسب الاخوة الثابت لهرون فبقي المراد البعض اي
بعض المنازل الكائنة لهرون والسياق يعينه اي يعين ذلك البعض وذلك
انه صلى الله عليه وسلم قاله اي القول المذكور له اي لعلي حين استخلفه عند
منصرفه الى تبوك فقال علي رضي الله عنه اتتركني في المتخلفين وفي لفظ في الصحيح
تخلفني في النساء والصبيان كانه استنقص تركه وراءه فقال له عليه
الصلاة والسلام الا ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى يعني حين
استخلفه عند توجهه الى الطور اذ قال له اخلفني في قومي واصلح وهو
اي استخلافه على المدينة لا يستلزم كونه اولى بالخلافة العامة بعده من
كل معاصريه افتراضا ولا ندبا بل يستلزم كونه اهلا لها في الجملة وبه
نقول وقد استخلف عليه الصلاة والسلام في مرار اخرى غير علي رضي الله عنه
كابن ام مكتوم ولم يلزم فيه ذلك اي كونه اولى بالخلافة بعده بذلك اي
باستخلافه على المدينة عند سفره واما ما روي ايضا في جامع الترمذي انه
صلى الله عليه وسلم قال من كنت مولاه فعلي مولاه فمشترك الدلالة لان لفظ
المولى مشترك يطلق لمعان هو في كل منها حقيقة اذ يطلق المولى على كل من المعتِق
بصيغة الفاعل والمعتَق بصيغة المفعول والمتصرف في الامور والناصر والمحبوب

ومنه اي من اطلاق المولى على المحبوب قوله تعالى لا تتخذوا اليهود والنصارى
اولياء يعني تلقون اليهم بالمودة كما في الاية الاخرى اول الممتحنة لا تتخذوا
عدوي وعدوكم اولياء تلقون اليهم بالمودة وتعيين بعضها اي بعض معاني
المشترك للارادة بلا دليل يقتضيه غير مقبول لانه تحكم وتعميمه اي المشترك
الزاما واقعا على راي من يرى تعميم المشترك في مفاهيمه اي معانيه كلها حيث لا
دليل يعين بعضها لو لم يكن اشتراكه معنويا بان وضع وضعا واحدا لقدر
مشترك وهو القرب المعنوي من الوَلْي بفتح الواو واسكان اللام بمعنى القرب اذ
كل من المعاني المذكورة موضع قرب معنوي كما لا يخفى على المتامل بل كان اي قدر كونه
مشتركا لفظيا قد وضع وضعا متعددا بحسب تعدد معانيه حتى يجري
الخلاف في تعميمه في معانيه مع انه اي القول بتعميمه في معانيه مذهب ضعيف
عندنا معشر الحنفية وعند جمهور الاصوليين وعلماء البيان على ما يشهد به
اي بضعف المذهب المذكور استقراء استعمالات الفصحاء للمشتركات منتف
خبر والمبتدا تعميمه اي القول بتعميم المشترك اللفظي مع ضعفه منتف
هنا لامتناع ارادة كل من المعتِق بالكسر والمعتَق بالفتح اذ لا تصح ارادة
واحد منهما فتعين بعدما انتفاء ارادة الجميع ارادة البعض والاتفاق منا
ومنهم واقع على صحة ارادة الحِب بالكسر اي المحبوب ويصح ان يقرا الحُب بالضم
من الدلالة بالمصدر على اسم المفعول وهو اي علي رضي الله عنه وارضاه
سيدنا وحبيبنا على ان كون المولى بمعنى الامام لم يعهد في اللغة ولا في
الشرع وانما جوزناه في قولنا فيما مر والمتصرف في الامور نظرا الى رواية
الحاكم من كنت وليه اذ ولي الانسان من يلي امره وينفذ تصرفه عليه وكونه
اي الولي والمولى بمعنى الاولى بالشيء لا يفيدهم لما ذكرنا من عدم الدليل

المعين اي الذي يعينه للارادة من بين المعاني التي يطلق على كل منها منها واما
تعلقهم برواية انه صلى الله عليه وسلم قال لمن بحضرته من الصحابة الست
اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه فرد ورد
بانها ضعيفة ضعفها ائمة الحديث ابو داود وابو حاتم الرازي وغيرهما
على انه لا يعرف في اللغة مفعل بمعنى افعل التفضيل مع ما يستلزم حمله
على الاولى من نسبة جميع الصحابة رضي الله عنهم الى الخطا وهو اي اللازم اعني
نسبتهم الى الخطا باطل بل نقول لما اجمعوا على خلافه اي خلاف حمل الحديث
على الاولى قطعنا بان ذلك المعنى اي الاولى غير مراد من لفظ المولى والولي ه
فظهر انه ليس احدها اي احد المنقولات اي التي سودوا بها اوراقهم مع كونه
احادا يستلزم مطلوبهم من النص الدال على ان عليا اولى بالامامة من
جميع من عداه ولو كان هناك اي في الادلة على المطلوب نص غيرها اي غير المنقولات
التي تبين بطلان دلالتها لعلمه هو اي علي رضي الله عنه او يعلمه احد من المهاجرين
والانصار لاورده من يعلمه عليهم اي على الصحابة يوم السقيفة حين تكلموا في
الخلافة تدينا ممن يعلم ذلك النص اذ كان ايراده فرضا اي لكون ايراده فرض عين
على من يعلمه وتوهم يعني الشيعة تركه اي ترك علي رضي الله عنه ايراده النص الذي
يعلمه تقية اي لاتقاء القتل مع ما فيه من نسبة علي وهو من اشجع الناس الى
الجبن باطل من وجهين اما اولا فلمجرد ذكره اي ذكر النص عليه ومنازعته في
الامامة به ليس ظاهرا في قتلهم اياه وقد نازع غيره فلم يقتل فقال بعض الانصار
منا امير ومنكم امير والقائل هو الحباب بضم الحاء المهملة وتخفيف الموحدة
ابن المنذر ولم يرجع عن ذلك الى ان روى ابو بكر رضي الله عنه قوله عليه الصلاة
والسلام الايمة من قريش فرجعوا عن الحاجهم بل غاية ما كان يتوهم لو رواه عدم

الرجوع اليه ومعاذ الله ان يكون ذلك وبهذا القدر وهو توهم عدم الرجوع اليه
لم يثبت ضرر يسقط به الفرض اي فرض تبليغه ما يعلمه من النص وفي الذي في
البخاري في قصة سقيفة بني ساعدة حين قال من الانصار منا امير
ومنكم امير قول ابي بكر رضي الله عنه نحن الامراء وانتم الوزراء ولن نعرف العرب
هذا الامر الا لهذا الحي من قريش هم اوسط العرب نسبا ودارا ومتن حديث
الائمة من قريش رواه النسائي من حديث انس ورواه بمعناه الطبراني
في الدعاء والبزار والبيهقي وافرده شيخنا الامام الحافظ ابو الفضل بن حجر
بجزء جمع فيه طرقه عن نحو من اربعين صحابيا واما ثانيا فكونه بحيث لو ذكره
لم يرجع اليه مع علم احد من الصحابة به ممنوع بل ممتنع عادة من مثلهم لانهم
كانوا اطوع لله من غيرهم من الامة واعلم ان قوله فكونه الى آخره ليس وجها ثانيا
لبطلان كونه تقية كما لا يخفى انما الوجه الثاني ما بعد ففي العبارة هنا خلل ه
بتقديم وتاخير وحقها ان يقال ثانيا وقولنا لعرض وكونه بحيث لو ذكره لم يرجع
اليه مع علم احد به ممنوع وبتقدير وقوع ذلك فلا يحصل به ضرر يسقط
به الفرض واما ثانيا فلانهم كانوا اطوع لله واعمل بحدوده اي بالوقوف عندها
وعدم تعديها وابعد عن اتباع الهوى وحظوظ النفس كما يشهد لهم بذلك الحديث
الصحيح خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ومنهم بقية العشرة المبشرة بالجنة ه
فان العشرة ابو بكر وعمر وعثمان وعلي وطلحة بن عبيد الله والزبير ه
ابن العوام وسعد بن ابي وقاص واسمه مالك وسعيد بن زيد وعبد
الرحمن بن عوف وابو عبيدة عامر بن الجراح وبقيتهم من عدا ابا بكر وعليا
منهم وفيهم اي في العشرة المبشرة الذي نص الرسول صلى الله عليه وسلم في حديث
البخاري على امانته على دين الله حين قال لهم لابعثن معكم امينا حق امين وعنه

بلغ مقابلة

رضي الله عنه اعني ابا عبيدة بن الجراح وحديث بشارة العشرة بالجنة رواه
ابو داود والترمذي من حديث سعيد بن زيد احد العشرة من طرق بالفاظ
منها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول واني لغني ان اقول عليه ما لم
يقل فيسالني عنه غدا اذا لقيته ابو بكر في الجنة وعمر في الجنة وعثمان في
الجنة وعلي في الجنة وطلحة في الجنة والزبير في الجنة وسعد بن مالك في
الجنة وعبد الرحمن بن عوف في الجنة وابو عبيدة بن الجراح في الجنة وسكت عن
العاشر قالوا ومن هو العاشر فقال سعيد بن زيد وحديث ابي عبيدة
في الصحيحين من حديث حذيفة قال جا اهل نجران الى رسول الله صلى الله
عليه وسلم فقالوا يا رسول الله ابعث لنا رجلا امينا فقال لابعثن اليكم امينا
حق امين فاستشرف لها الناس فبعث ابا عبيدة بن الجراح وعند مسلم حق
امين حق امين مرتين وفي رواية الترمذي قال جا العاقب والسيد الى النبي
صلى الله عليه وسلم فقالا ابعث معنا امينك قال فاني ابعث معكم الحديث واهل
نجران بنون مفتوحة فجيم ساكنة اسم مكان كانوا نصارى لا يهود فجعلهم يهود
يهود اسبق قلم او وهم والسيد مقدم القوم والعاقب الذي يعقبه اي يليه
فيهم وفي الصحيحين ايضا من حديث انس ان رسول الله صلى الله عليه
وسلم قال ان لكل امة امينا وان امينا ايتها الامة ابو عبيدة بن الجراح فكيف
يجوز على هولا الصحابة الذين هم خير الامة ومنهم الجماعة المبشرة بالجنة وفي
المبشرين من هو موصوف على لسان الصادق المصدوق بانه امين على دين
الله ان يعلموا الحق من ذلك اي من امر الامامة وتعيينه لانسان ويتجاهلوا عنه
اي يتكلفوا اظهار الجهل به معرضين عنه حتى يترك من يعلم الحق روايته لهم
اتقا لقتلهم اياه او خوف ضرر منهم او يرويه لهم احد بحيث ترك روايته فيتركوا

فيتركوا العمل به بلا دليل راجح يعولون عليه معاذ الله ان يجوز ذلك عليهم شرعا
او عادة لانه خيانة في الدين ولو جاز عليهم الخيانة في امور الدين وكتمان الحق مع
علمهم به لارتفع الامان في كل ما نقلوه من القران والاحكام وادى تجويز ذلك الى
ان لا نجزم بشي من الدين اذ انما اخذناه اي الدين بشعبه اي بجميع اصوله
وفروعه كله عنهم رضي الله عنهم وكله بالنصب تاكيدا للضمير المنصوب في اخذ
ناه نعوذ بالله من نزغات الهوى والشيطان جمع نزغة وهي النخسة
استعيرت لميل النفس الى ما تهواه من القبايح ولوسوسة الشيطان واذا ثبت
ما ذكرنا من عدم النص على علي رضي الله عنه فان اثبتنا نصه على ابي بكر رضي الله
عنه ثبت حقية امامته اي كونها حقا وان قلنا لم ينص عليه ثبت حقية امامته
ايضا اما الاول اي النص على امامته ففيه من الاخبار الواردة ما هو صريح
فيها وما هو اشارة اليها اما الاول وهو الصريح فقوله عليه الصلاة و
السلام في مرضه الذي توفي فيه على ما ثبت في صحيح مسلم وغيره من حديث
عايشة يرفعه ايتوني بدواة وقرطاس اكتب لابي بكر كتابا لا يختلف عليه
اثنان ثم قال يابى الله والمسلمون الا ابا بكر وهو في البخاري من حديثها بمعناه
واما الثاني وهو الاشارة فما خصه به في ذلك المرض من انابته مقامه في امامة
الصلاة ولقد روجع في ذلك على ما في صحيح البخاري ان عايشة رضي الله عنها قالت
له صلى الله عليه وسلم حين قال مروا ابا بكر فليصل بالناس ان ابا بكر رجل اسيف
اي كثير الاسف وهو الحزن وانه ان يقم مقامك لا يسمع الناس فقال مروا ابا بكر
فليصل بالناس وفي رواية اخرى ايضا انها قالت لحفصة قولي له يا رسول الله
الحديث فابى حتى غضب وقال انتن صويحبات يوسف مروا ابا بكر والحديث
في مسلم ايضا بنحو معنى ما ساقه المصنف وبالفاظ اخرى في بعضها انكن

صواحب يوسف وفي بعضها لانتن صواحب يوسف وفي بعضها انكن لانتن
وروى الترمذي عن عائشة رضي الله عنها قالت سمعت رسول الله صلى الله
عليه وسلم يقول لا ينبغي لقوم فيهم ابو بكر ان يؤمهم غيره ونشاء عن هذا اي
تقديمه صلى الله عليه وسلم اياه لامامة الصلاة ان قال علي رضي الله عنه حين
قال ابو بكر اقيلوني كلا والله لا نقيلك ولا نستقيلك قد رضيك رسول الله صلى
الله عليه وسلم لامر ديننا افلا نرضاك لامر دنيانا ولم اقف عليه من حديث علي
ولا عنه وانما وقفت على حديث بمعناه رواه الطبراني وآخر يقرب من معناه
رواه ابو الخير الطالقاني في كتاب السنة لكن سنده منقطع وهما عن غير علي
وذكر رزين في جامعه ان ابا بكر رضي الله عنه خطب في اليوم الثالث من يوم
مبايعته فقال بعد ان حمد الله وصلى على رسوله اما بعد ايها الناس ان الذي
رأيتم مني لم يكن حرصا على ولايتكم ولكن خفت الفتنة والاختلاف وقد رددت
امركم اليكم فولوا من شئتم فقالوا لا نقيلك وهذا اي ما ذكرناه من الاشارة
بتقديمه لامامة الصلاة في مرض الموت الى الاحقية بالخلافة هو لان المقصود
من نصب الامامة وحذف المعا اولى بالذات والمقصد الاول اقامة امر الدين
اي جعله قائم الشعار على الوجه المامور به من اخلاص الطاعات واحياء السنن
واماتة البدع ليتوفر العباد على طاعة المولى سبحانه واما النظر في امور الدنيا
وتدبيرها كاستيفاء الاموال من وجوهها وايصالها لمستحقيها ودفع الظلم
ونحوها فمقصود ثانيا لانه انما هو ليتفرغ بالبناء للمفعول اي ليتفرغ العباد لذلك
اي لامر الدين فان امور المعاش اذا انتظمت فلم يتعد احد على احد وامن كل على
نفسه وماله ووصل كل ذي حق في بيت المال وغيره الى حقه تفرغ الناس
لامر دينهم فقاموا بوظايف العبادات المطلوبة منهم فاذا بالتنوين اي فاذا كان

المقصود من نصب الامام اولا وبالذات امر الدين فقد رضيه اي رضي صلى
الله عليه وسلم الصديق رضي الله عنه لامر الدين وهو الامامة العظمى بتقديمه
لامامة الصلاة على الوجه المذكور فتقديمه صلى الله عليه وسلم اياه في الخلافة
وتقديم الصحابة له وقوله مع العلم متعلق بقوله رضيه اي فقد رضيه لامر
الدين رضي مصحوبا بالعلم منه صلى الله عليه وسلم ومنهم بشجاعته اي شجاعة
الصديق رضي الله عنه وثباته دايما وهما الوصفان الاهان في امر الامامة
لاسيما في ذلك الوقت المحتاج فيه الى قتال اهل الردة وغيرهم من الكفار
ويدل على اتصافه بهما قوله وفعله لقد قال لعروة بن مسعود الثقفي في
صلح الحديبية كما في الصحيح حين قال عروة لرسول الله صلى الله عليه وسلم كاني
بكرو قد فروا عنك هولاء امصص بظر اللات انحن نفر وندعه استبعادا ان يقع
ذلك وقتاله بالرفع على انه مبتدا حذف خبره للعلم به من معنى الكلام وسياقه
اي وقتاله مانعي الزكوة الى اخره دليل شجاعته وقتاله مسيلمة مع بني حنيفة
والحال انه قد وصفهم الله تعالى بانهم اولوا باس شديد في قوله تعالى قل
للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولي باس شديد تقاتلونهم او
يسلمون كما هو قول جماعة من المفسرين في تفسير الاية منهم الزهري والكلبي
ولو عبر بقوله وقاتل مانعي الزكوة ومسيلمة بدل قوله وقتاله لافاد المقصود
مع الوضوح وثباته بالرفع مبتدا خبره كما كان اي وثباته عند مصادمة المصائب
المدهشة التي تقتضي لعظمها ان يذهل الحليم عند مصادمتها ويغيب عنه
رايه كما كان اي مثل ثباته الذي كان منه حين دهش الناس لما خرج اليهم
موت النبي صلى الله عليه وسلم اي خبر موته فذهلوا وجزم عمر رضي الله عنه
ونحوه هو في الثبات انه عليه الصلاة والسلام لم يمت وقال رضي الله عنه



من قال ذلك اي ان النبي صلى الله عليه وسلم مات ضربت عنقه حتى قدم ابو بكر من السنح بضم السين المهملة وسكون النون وبحاء مهملة موضع معروف في عوالي المدينة فدخل الحجرة الكريمة فكشف عن وجهه الشريف صلى الله عليه وسلم فعرف انه قد مات فاكب عليه يقبله ثم خرج الى الناس فاستسكت عمر رضي الله عنهما اي طلب منه ان يسكت ليتكلم هو فابى عمر رضي الله عنه ان يسكت لما هو فيه من الدهش فتركه ابو بكر وتكلم فانحاز الناس اليه لعلمهم بعلو شانه فخطبهم وقال في خطبته اما بعد فمن كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد الله فان الله حي لا يموت ثم تلا قوله تعالى وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل افان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم الاية الى قوله الشاكرين فامن الناس اي صدقوا بوفاة النبي صلى الله عليه وسلم حين قال ابو بكر ما قال وتلا عليهم الاية وخرجوا يلهجون بتلاوتها اي يكررونها لانهم لم يسمعوها قبل ذلك لعظم ما حصل لهم من الذهول عند سماع خبر وفاته صلى الله عليه وسلم ومجيء ذلك كله وارد في الصحيح واما الثاني وهو تقدير عدم النص على ابي بكر اي تعيينه للامامة ففي اجماع الصحابة رضي الله عنهم على امامته غنى عن النص اذ هو اي الاجماع في ثبوت مقتضاه وهو الامر الذي اجمع عليه اقوى من خبر الواحد في ثبوت ما تضمنه وقد اجمعوا عليه اي على امامته غير ان عليا والعباس وبعضا كالزبير والمقداد لم يبايعوا في ذلك الوقت الذي عقدت فيه البيعة فارسل ابو بكر رضي الله عنه اليهم بعد ذلك فجاؤوا فقال لمن حضر من الصحابة هذا علي بن ابي طالب ولا بيعة لي في عنقه وهو بالخيار في امري الا فانتم بالخيار جميعا في بيعتكم اياي فان رايتم لها غيري فانا اول من يبايعه فقال علي رضي الله عنه لا نرى لها احدا



غيرك فبايعه هو وسائر المتخلفين فتم بذلك اجماع الصحابة على بيعته وقد ذكر موسى بن عقبة في مغازيه ان عليا والزبير رضي الله عنهما قالا ما غضبنا الا لانا اخرنا عن المشورة وانا لنرى ان ابا بكر احق الناس بها بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وانه لصاحب الغار وثاني اثنين وانا لنعرف له شرفه وسنه ولقد امره رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يصلي بالناس وهو حي انتهى ما نقله ابن عقبة وتخلف علي رضي الله عنه ومن تخلف عن البيعة ثم مبايعتهم ليس قادحا في الاجماع وغاية الامر انه راجع رايه فظهر له الحق فبايعه ومن تخلف معه كذلك رضي الله عنهم اجمعين الاصل الثامن فضل الصحابة الاربعة الخلفاء على حسب ترتيبهم في الخلافة ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله عنهم اذ حقيقة الفضل ما هو فضل عند الله تعالى وذلك لا يطلع عليه الا رسول الله صلى الله عليه وسلم باطلاع الله سبحانه وقد ورد عنه ثناء عليهم كلهم ولا يتحقق ادراك حقيقة تفضيله عليه الصلاة والسلام لبعضهم على بعض ان لم يكن دليل سمعي يصل الينا قطعي في دلالته وسنده الا الشاهدون لذلك الزمان يعني زمان الوحي والتنزيل واحوال النبي صلى الله عليه وسلم معهم واحوالهم معه لظهور قرائن الاحوال الدالة على التفضيل لهم دون من لم يشهد ذلك ولكن قد وصل الينا سمعيات تثبت ذلك التفضيل بها للناظر صريحا من بعضها ودلالة واستنباطا من بعضها كما في صحيح البخاري بل في الصحيحين من حديث عمرو بن العاص رضي الله عنه حين سأله اي حين سأل عمرو النبي عليه الصلاة والسلام فقال من احب الناس اليك من الرجال فقال ابوها اعني عائشة رضي الله عنها وهذا اختصار للحديث ولفظه

في الصحيح قلت أي الناس أحب إليك قال عائشة فقلت من الرجال فقال أبوها
قلت ثم من قال عمر بن الخطاب فعدّ رجالا وفي رواية لست أسألك عن
أهلك إنما أسألك عن أصحابك وتقديمه في الصلاة على ما قدمنا من أن
الاتفاق واقع على أن السنة أن يتقدم على القوم أفضلهم علما وقراءة وخلقا
وورعا فثبت بمجموع ما ذكرنا أنه كان أفضل الصحابة رضي الله عنهم وصح من
حديث ابن عمر في صحيح البخاري قال كنا في زمن النبي صلى الله عليه
وسلم لا نعدل بأبي بكر أحدا ثم عمر ثم عثمان ثم نترك أصحاب النبي عليه
الصلاة والسلام لا نفاضل بينهم وفي رواية للبخاري كنا نخير بين الناس
في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم فنخير أبا بكر ثم عمر ثم عثمان وفي
رواية لأبي داود كنا نقول ورسول الله صلى الله عليه وسلم حي أفضل أمة
النبي صلى الله عليه وسلم بعده أبو بكر ثم عمر ثم عثمان زاد الطبراني فيبلغ
ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا ينكره وصح فيه أي في صحيح البخاري
أيضا من حديث محمد بن الحنفية قلت لأبي يعني عليا رضي الله عنه أي الناس
خير بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أبو بكر قلت ثم من قال ثم عمر
وخشيت أن يقول عثمان قلت ثم أنت قال ما أنا إلا رجل من المسلمين فهذا
علي نفسه رضي الله تعالى عنه مصرح بأن أبا بكر أفضل الناس أي بعد
النبيين وأفاد بعض ما ذكرنا وهو الأول والثاني تفضيل أبي بكر وحده
على الكل وفي بعضه وهو الثالث والرابع ترتيب الثلاثة في الفضل ولما
أجمعوا يعني الصحابة رضي الله عنهم على تقديم علي بعدهم أي بعد الثلاثة
أبي بكر وعمر وعثمان دل إجماعهم على أنه كان أفضل من بحضرته من الصحابة
أي من كان موجودا منهم وقت تقديمه وكان منهم أي من الذين بحضرته الزبير

وطلحة من العشرة المبشرين بالجنة وإنما لم يذكر سعد بن أبي وقاص ولا سعيد
ابن زيد مع وجودهما إذ ذاك لأن طلحة والزبير كان لهما من التقدم على غيرهما
ما اقتضى أن عرضت عليهما المبايعة بعد مقتل عثمان رضي الله عنهم أجمعين
فثبت بذلك أنه كان أفضل الخلق بعد الثلاثة والخلق عام أريد به خاص
وهو من عدا النبيين كما لا يخفى ونبه عليه قوله بعد الثلاثة وفي الاستدلال ل
بعد هذا بحث من وجهين أحدهما أنه لا يلزم من مجرد إجماعهم على تقديمه
في عقد الإمامة أن يكون أفضل الخلق لجواز عقد الإمامة للمفضول مع وجود
الفاضل لمصلحة تقتضيه. الثاني أنه لا يلزم من كونه أفضل من بحضرته كونه
أفضل الخلق ممن بحضرته ومن غاب عنه أو تقدمت وفاته على الإجماع المذكور
كأبي عبيدة ابن الجراح وحمزة والعباس وفاطمة. نعم إذا انضم إلى ذلك الإجماع
على أنه أفضل ممن عدا الثلاثة من الخلق ثبت ذلك وثبتت أفضلية الثلاثة
عليه بأدلة السمع هذا كما ذكرنا واعتقاد أهل السنة والجماعة تزكية جميع الصحابة
رضي الله عنهم وجوبا بإثبات العدالة لكل منهم والكف عن الطعن فيهم والثناء
عليهم كما أثنى الله سبحانه وتعالى عليهم إذ قال تعالى كنتم خير أمة أخرجت للناس
وقال تعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس وسطا
أي عدولا خيارا والصحابة هم المشافهون بهذا الخطاب على لسان النبي صلى
الله عليه وسلم حقيقة وقال تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه
نورهم يسعى بين أيديهم وبأيمانهم وقال تعالى محمد رسول الله والذين
معه أشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله
ورضوانا وقال تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة
وكذا أي وكما أثنى الله عليهم أثنى عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم روي

عنه صلى الله عليه وسلم انه قال اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم رواه
الدارمي وابن عدي وغيرهما وانه صلى الله عليه وسلم قال لو انفق احدكم
كذا في نسخ المتن والذي في الصحيحين لا تسبوا اصحابي فلو ان احدا انفق مثل
احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه وفي رواية لهما فان احدكم بكاف
الخطاب وفي رواية للترمذي لو انفق احدكم الحديث والنصيف بفتح النون
لغة في النصف وقال صلى الله عليه وسلم خير القرون قرني ثم الذين يلونهم
اخرجه الشيخان وقال صلى الله عليه وسلم الله الله في اصحابي لا تتخذوهم
غرضا بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن
اذاهم فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى الله ومن اذى الله يوشك ان ياخذه اخرجه
الترمذي ولنا على هذا الحديث كتابة مختصرة وما جرى بين معاوية وعلي
رضي الله عنهما من الحروب بسبب طلب تسليم قتلة عثمان رضي الله عنه
لمعاوية ومن معه لما بينهما من بنوة العمومة كان مبنيا على الاجتهاد من كل
منهما لا امتناعه من معاوية رضي الله عنه في الامامة اذ ظن علي رضي الله عنه
ان تسليم قتلة عثمان على الفور مع كثرة عشائرهم واختلاطهم بالعسكر
يؤدي الى اضطراب امر الامامة العظمى التي بها انتظام كلمة اهل الاسلام
خصوصا في بدايتها قبل استحكام الامر فيها فراى التاخير اي تاخير تسليمهم صح
اصوب الى ان يتحقق التمكن منه ويلتقطهم اولا فاولا فان بعضهم عزم على الخروج
على علي وقتله لما نادى يوم الجمل بان يخرج عنه قتلة عثمان على ما نقل في
التتمة من كلام الاشتر النخعي ان صح ذلك والله اعلم اصحيح هو ام لا وقد كان الذين
تمالؤا على قتل عثمان رضي الله عنه وحصره جموعا جمع من اهل مصر قيل انهم
الف وقيل سبعمائة وقيل خمسمائة وجمع من الكوفة وجمع من البصرة قدموا

كلهم المدينة وجرى منهم ما جرى بل قد ورد انهم هم وعشائرهم نحو من
عشرة الاف فهذا هو الحامل لعلي رضي الله عنه على الكف عن التسليم او
امر اخر وهو انه يعني عليا رضي الله عنه راى انهم اي قتلة عثمان رضي الله
عنه بغاة جمع باغ اتوا ما اتوا من القتل عن تاويل فاسد استحلوا به دم
عثمان رضي الله عنه لانكارهم عليه امورا ظنوا انها مبيحة لما فعلوه خطاء
وجهلا منهم كجعله مروان بن الحكم ابن عمه كاتبا له ورده الى المدينة بعد
ان طرده النبي صلى الله عليه وسلم منها وتقديمه اقاربه في ولاية العمال
والباغي اذا انقاد الى الامام العدل لا يؤخذ بما اتلف عن تاويل من دم كما
هو راي ابي حنيفة رضي الله عنه وغيره وهو المرجح من قولي الشافعي لكن فيما
اتلفوه في حال القتال بسبب القتال دون ما اتلفوه لا في القتال او
في القتال لا بسببه وانهم ضامنون له فهذان توجيهان لما ذهب اليه علي
رضي الله عنه والاوجه منهما هو الاول لذهاب كثير من العلماء رحمهم الله تعالى
الى ان قتلة عثمان لم يكونوا بغاة بل هم ظلمة وعتاة لعدم الاعتداد بشبهتهم ولانهم
اصروا على الباطل بعد كشف الشبهة وايضاح الحق لهم فليس كل من انتحل
شبهة صار مجتهدا اذ الشبهة تعرض للقاصر عن درجة الاجتهاد دون
وهذا لا يتمشى على مذهب الامام الشافعي من ان من له شوكة دون تاويل
حكمهم حكم البغاة في عدم الضمان على التفصيل السابق نعم لم يكن قتل
السعيد في قتال وانه لم يقاتل بل نهى عن القتال فانه قال لما هم
ابو هريرة بالقتال عزمت عليك يا ابا هريرة الا رميت سيفك فانما
تراد نفسي وساقي المسلمين بنفسي رواه ابو سعيد المصري عن ابي هريرة
كما ذكره صاحب الاستيعاب هذا كما ذكرنا لك واعلم انه قد اتفق اهل الحق

بلغ مقابلة

وهم اهل السنة والجماعة رضي الله عنهم على ان معاوية ايام خلافة علي رضي
الله عنهما من الملوك لا من الخلفا ولختلف مشايخنا في امامته اي امامة معاوية
بعد وفاة علي رضي الله عنهما فقيل صار اماما انعقدت له البيعة وقيل لا اي لم
يصر اماما لقوله عليه الصلاة والسلام الخلافة بعدي ثلثون ثم تصير
ملكا عضوضا كذا اورده المصنف والعضوض فسره الازهري في تهذيب
اللغة بانه الذي فيه عسف وظلم كانه يعض على الرعايا والحديث في
السنن رواه ابو داود والترمذي والنسائي لكن بغير هذا اللفظ واقرب
الالفاظ اليه لفظ رواية الترمذي من حديث سفينة قال سمعت رسول
الله صلى الله عليه وسلم يقول الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم تكون ملكا وقد
انقضت الثلثون بوفاة الامام علي رضي الله عنه وهذا تقريب فان عليا
رضي الله عنه توفي في شهر رمضان سنة اربعين من الهجرة والاكثر على انه في
سابع عشره ووفاة النبي صلى الله عليه وسلم سنة احدى عشرة في ربيع الاول
والاكثر على انها في ثاني عشره فبينهما دون الثلثين بنحو نصف سنة وتتمة
ثلاثين بمدة خلافة الحسن بن علي رضي الله عنهما وينبغي ان يحمل قول من قال
بامامته اي معاوية عند وفاة علي على ما بعد اي بعد مدة وفاة علي رضي الله عنه
بقليل هو نحو نصف سنة كما ذكرنا وذلك عند تسليم الحسن الامر له اي لمعاوية
وقصة تسليمه له في صحيح البخاري عن الحسن البصري رضي الله عنه قال استقبل
والله الحسن بن علي معاوية بكتائب امثال الجبال فقال عمرو بن العاص
لمعاوية اني لارى كتائب لا تولي حتى تقتل اقرانها فقال له معاوية وكان
والله خير الرجلين اي عمرو ان قتل هولاء هولاء وهولاء هولاء من لي بامور المسلمين
من لي بنسائهم من لي بضيعتهم فبعث اليه رجلين من قريش من بني

١٠٦

عبد الرحمن بن سمرة

عبد شمس وعبد الرحمن بن عامر فقال اذهبا الى هذا الرجل فاعرضا عليه
وقولا له واطلبا اليه فدخلا عليه وتكلما وقالا له وطلبا اليه فقال لهم الحسن
ابن علي انا بنو عبد المطلب قد اصبنا من هذا المال وان هذه الامة قد عاثت
في دمائها قالا فانه يعرض عليك كذا وكذا ويطلب اليك ويسالك قال فمن لي
بهذا قالا نحن لك به فما سالهما شيئا الا قالا نحن لك به فصالحه قال الحسن
اي البصري ولقد سمعت ابا بكرة يقول رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم
على المنبر والحسن بن علي الى جنبه وهو يقبل على الناس مرة وعليه اخرى
ويقول ان ابني هذا سيد ولعل الله ان يصلح به بين فئتين عظيمتين من
المسلمين وصح قول المانعين لامامة معاوية بعد تسليمه اي بعد تسليم
الحسن الامر له ان تسليمه اي الحسن ما كان الا عن ورع وعدم تسليمه هو
الحسن وقصد القتال والسفك ان لم يسلم الحسن ولم ير الحسن ذلك اي لم
يكن رايه القتال والسفك فترك الامر له صونا لدما المسلمين هذا تمام الكلام
في ولاية معاوية رضي الله عنه وقد اختلف في اكفار يزيد ابنه قيل نعم لما
وقع منه من الاجترا على الذرية الطاهرة كالامر بقتل الحسين وما جرى مما
ينبو عن سماعه الطبع ويصم لذكره السمع وقيل لا اذ لم يثبت لنا عنه تلك
الاسباب الموجبة للكفر وحقيقة الامر اي الطريقة الثابتة القويمة في
شانه التوقف فيه ورجع امره الى الله سبحانه لانه عالم الخفيات والمطلع
على مكنونات السرائر وهو اجس الضماير فلا يتعرض لتكفيره اصلا وهذا هو
الاسلم والله سبحانه اعلم الاصل التاسع شرط الامام بعد الاسلام امور
خمسة الذكورة والورع والعلم والكفاءة وقد اخل المصنف باشتراط التكليف
والحرية وكانه تركه لظهور انه لا تصح امامة الصبي والمعتوه لقصور كل منهما

عن تدبير نفسه فكيف تدبير الامور العامة ولا امامة العبد لانه مستغرق
الاوقات بحقوق السيد محتقر في اعين الناس لا يهاب ولا يمتثل امره
واشتراط الذكورة لبيان ان امامة المراة لا تصح اذ النساء ناقصات عقل ودين
كما ثبت به الحديث الصحيح ممنوعات من الخروج الى مشاهد الحكم ومعارك
الحرب واما الورع فقد تبع المصنف في التعبير به حجة الاسلام ومراد حجة
الاسلام به هنا العدالة ويعبر بها الاكثر وهي المرتبة الاولى من مراتب الورع
لان حجة الاسلام جعل في الاحيا الورع اربع مراتب الاولى منها ترك ما يوجب
اقتحامه وصف الفسق واما المراتب الثلاث الاخرى فليس شي منها مرادا
هنا فلا ضرورة بنا الى سردها ومحلها من كتاب الاحيا معروف والمقصود هنا
الاحتراز عن الفاسق لانه ربما اتبع هواه في حكمه وصرفه اموال بيت المال بحسب
اغراضه فتضيع الحقوق واما العلم فالمصنف تابع لحجة الاسلام ايضا في
التعبير به لكن كلامه فيما بعد يدل على الاكتفا هنا بعلم المقلد في الفروع
واصول الفقه وليس ذلك مراد حجة الاسلام انما مراده علم المجتهد كما يدل عليه
كلامه في الفقهيات وفي كتاب الاقتصاد وسياتي توجيهه واما الكفاة فالاحتراز
بها عن العجز والظاهر انها اعم من الشجاعة اذ المراد بها القدرة على القيام بامور
الامامة فلذلك تنتظم اي تجتمع ولـ كونه ذا راي بان يكون له بصارة بتدبير الحرب
والسلم وترتيب الجيوش وحفظ الثغور وذا شجاعة اي قوة قلب كي لا يجبن
عن الاقتصاص من الجناة واقامة الحدود على الزناة والسراق ونحوهم ولا عن
الحروب الواجبة وجوب عين او وجوب كفاية وتجهيز الجيوش للقا العدو
وهذا الشرط يعني الشجاعة مما شرطه الجمهور ونسب قريش هذا هو الشرط السادس
اي يشترط كونه من اولاد النضر بن كنانة لان النضر جامع انساب قريش

اليه تنتهي خلافا لكثير من المعتزلة في قولهم بعدم اشتراطه لنا قوله صلى الله
عليه وسلم الائمة من قريش رواه النسائي وقدمنا تخريجه وقوله صلى الله عليه
وسلم الناس تبع لقريش اخرجه الشيخان وفي البخاري من حديث معاوية
ان هذا الامر في قريش وتمسك المانعون لاشتراطه بقوله صلى الله عليه وسلم
فيما رواه البخاري اسمع واطع وان عبدا حبشيا كان راسه زبيبة واجيب
بحمله على من ينصبه الامام اميرا على سرية او غيرها دفعا للتعارض بين الادلة
ولان الامام لا يكون عبدا بالاجماع ولم يذكر المصنف ولا حجة الاسلام وعقايده
اشتراط كونه سميعا بصيرا ناطقا ولا بد منها ولا يشترط كونه اي الامام هاشميا
اي من ولد هاشم بن عبد مناف جد ابي النبي صلى الله عليه وسلم لانه محمد بن عبد الله
ابن عبد المطلب بن هاشم ولا كونه معصوما خلافا للروافض في اشتراطهما
ولا متمسك لهم فيهما وزاد كثير من العلما الاجتهاد في الاصول اي اصول الدين
واصول الفقه وفي الفروع وهو مراد حجة الاسلام بالعلم كما قدمناه ليتمكن
بذلك من اقامة الحجج وحل الشبه في العقايد الدينية ويستقل بالفتوى في
النوازل واحكام الوقايع نصا واستنباطا لان اهم مقاصد الامامة حفظ العقايد
وفصل الحكومات ورفع الخصومات وقيل لا يشترط الاجتهاد ولا الشجاعة
لندرة اجتماع هذه الامور في واحد ونون الندرة مضمومة ويمكن تفويض
مقتضيات الشجاعة اي الامور التي تقتضي كون الامام شجاعا من الاقتصاص
واقامة الحدود وقود الجيوش الى احد وتفويض الحكم الى غيره وان يحكم
هو بالاستفتا للعلما وعند الحنفية ليست العدالة شرطا للصحة اي لصحة
الولاية فيصح تقليد الفاسق الامامة عندهم مع الكراهة واذا قلد انسان
الامامة حال كونه عدلا ثم جار في الحكم وفسق بذلك او غيره لا ينعزل ولكن

يستحق العزل انه لم يستلزم عزله فتنة ويجب ان يدعى له بالصلاح ونحوه ولان
يجب الخروج عليه كذا نقل الحنفية عن ابي حنيفة وكلمتهم قاطبة متفقة في توجيهه
على ان وجهه هو ان الصحابة رضي الله عنهم صلوا خلف بعض بني امية وقبلوا
الولاية عنهم فقد صلى غير واحد من الصحابة خلف مروان بن الحكم وروى
البخاري في تاريخه عن عبد الكريم البكاء قال ادركت عشرة من اصحاب النبي صلى الله
عليه وسلم كلهم يصلي خلف ايمة الجور وفي هذا التوجيه نظر ظاهر اذ لا يخفى ان
الصحابة البعض من ايمة بني امية كانوا ملوكا تغلبوا على الامر والمتغلب تصح منه هذه
الامور اي ولاية القضاء والامارة والحكم بالاستفتاء ونحوها للضرورة وليس من
شرط صحة الصلاة خلف امام عدالته فقد روى ابو داود من حديث ابي هريرة
يرفعه الجهاد واجب عليكم مع كل امير برا كان او فاجرا والصلاة واجبة عليكم
خلف كل مسلم برا كان او فاجرا وان عمل الكبائر وصار الحال عند التغلب كما لو لم
يوجد قرشي عدل او وجد قرشي عدل ولم يقدر اي لم توجد قدرة على توليته
لغلبة الجور على الامرا فحكم في كل من الصورتين بصحة ولاية من ليس بقرشي
ومن ليس بعدل للضرورة والا لتعطل امر الامة في فصل الخصومات ونكاح من
لا ولي لها وجهاد الكفار وغير ذلك واذا وجدت الشروط في جماعة بحيث يصلح
كل منهم للامامة فالاولى بالولاية افضلهم فان ولي المفضول مع وجود
اي الافضل صحت امامته لان عمر رضي الله عنه لما حضرته الوفاة جعل الامر
شورى في الستة عثمان وعلي وطلحة والزبير وسعد بن ابي وقاص وعبد الرحمن
ابن عوف اي يولي الامامة ايهم كان ولم يكونوا سواء في الفضل للاتفاق على ان
عليا وعثمان افضل من الاربعة الآخرين واختلف اهل السنة بين علي وعثمان
فتوقف بعضهم وروي التوقف عن الامام مالك حكى ابو عبد الله المازري عن

المدونة ان مالكا رحمه الله سئل اي الناس افضل بعد نبيهم فقال ابو بكر ثم قال
او في ذلك شك قيل له فعلي وعثمان قال ما ادركت احدا ممن اقتدي به
يفضل احدهما على صاحبه وحكى القاضي عياض قولا ان مالكا رجع عن التوقف
الى تفضيل عثمان قال القرطبي وهو الاصح ان شاء الله تعالى وقد مال الى التوقف
بينهما ايضا امام الحرمين فقال الغالب على الظن ان ابا بكر افضل ثم عمر وتتعارض
الظنون في عثمان وعلي انتهى وهو ميل منه الى الحكم في المسئلة بظني واليه ذهب
القاضي ابو بكر لكنه مخالف لما مال اليه الاشعري وخلاف ما يقتضيه قول
مالك السابق او في ذلك شك وجزم آخرون هم اهل الكوفة ومنهم سفيان
الثوري بتفضيل علي على عثمان والاكثر على تفضيل عثمان كما حكاه عنهم
الخطابي وغيره واليه ذهب المشايخ واحد بعد واحد وهو المشهور عن مالك فعلم
من جعل الامر على التخيير بين ولاية مفضول وفاضل ومن القول بالتوقف
بالتفضيل على ان الافضلية مطلقا ليست الا شرط الكمال فيمن يتولى الامامة
لا شرطا لصحة ولايتها والتعبير بشرط الكمال انما هو متعارف للحنفية لا ان
للاشعرية ولا يولى الامامة اكثر من واحد لقوله عليه الصلاة والسلام اذا بويع
لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما رواه مسلم من حديث ابي سعيد الخدري والامر
بقتله محمول كما صرح به العلماء على ما اذا لم يندفع الا بالقتل فانه اذا اصر على
الخلاف كان باغيا فاذا لم يندفع الا بالقتل قتل والمعنى في امتناع تعدد الامام
انه مناف لمقصود الامامة من اتحاد كلمة اهل الاسلام واندفاع الفتن وان
التعدد يقتضي لزوم امتثال احكام متضادة قال حجة الاسلام الغزالي
فان وجد عدد موصوفون وعبارة الحجة واذا اجتمع عدة من الموصوفين بهذه
الصفات فالامام من انعقدت له البيعة من الاكثر وعبارته من اكثر الخلق

والمخالف للاكثر يلزم يجب رده الى الانقياد الى الحق انتهى وكلام غيره من
اهل السنة مقتضاه اعتبار السبق فقط فاذا بايع الاقل ذا اهلية اولا ثم
بايع الاكثر غيره فالثاني يجب رده والامام هو الاول ويمكن تاويل كلام الحجة
على ما يوافق كلام غيره من اهل السنة بان يراد باجتماع العدة لجمعهم في
المعهود لا في عقد الولاية لكل منهم ويكون قوله فالامام من انعقدت له البيعة
اولا من اكثر الخلق جريا على ما هو العادة الغالبة فلا مفهوم له وبالله التوفيق
ويثبت عقد الامامة باحد امرين اما باستخلاف الخليفة اياه كما فعل
ابو بكر الصديق رضي الله عنه حيث استخلف عمر رضي الله عنه واجماع الصحابة
على خلافته بذلك اجماع على صحة الاستخلاف واما ببيعته من تعتبر بيعته
من اهل الحل والعقد ولا يشترط بيعة جميعهم ولا عدد محدود بل يكفي
بيعة جماعة من العلما او جماعة من اهل الراي والتدبير وعند الشيخ ابي
الحسن الاشعري رحمه الله يكفي الواحد من العلما المشهورين من اولي الراي
واذا بايع انعقدت بعد ولذا قال عمر لابي عبيدة ابسط يدك ابايعك فقال اتقول
هذا وابو بكر حاضر فبايع ابا بكر رضي الله تعالى عنهم ولم يتوقف ابو بكر الى انتشار
الاخبار في الاقطار ولم ينكر عليه وبايع عبد الرحمن بن عوف عثمان فتبعه
بقية اهل الشورى وغيرهم وانما يكتفي بالواحد الموصوف بما مر بشرط كونه
اي عقد البيعة منه بمشهد شهود اي بحضورهم لدفع الانكار اي انكار الانعقاد
ان وقع بان ينكر العاقد وقوعه او بان ينكر انسان لخفا انعقاده ويدعي انه عقد
لغيره سرا عقدا متقدما على هذا العقد وبهذا الثاني خاصة صرح صاحب
المقاصد والمواقف الانكار وشرط المعتزلة خمسة كل منهم اهل للامامة اخذا
من جعل عمر الامر شورى بين ستة فتابع الخمسة منهم السادس وذكر

بعض الحنفية

١٠٩

بعض الحنفية اشتراط مبايعة جماعة دون عدد مخصوص فلم يكتف بالواحد
الاصل العاشر لو تعذر وجود العلم والعدالة فيمن تصدى للامامة
بان تغلب عليها جاهل بالاحكام او فاسق وكان في صرفه عنها اثارة فتنة
لا تطاق حكمنا بانعقاد امامته على ما قدمنا في الاصل التاسع كيلا نكون
بصرفنا اياه واثار الفتنة التي لا تطاق كمن يبني قصرا ويهدم مصرا واذا
قضينا بنفوذ قضايا اهل البغي اي اقضية قضاتهم في بلادهم التي
غلبوا عليها لمسيس الحاجة اي حاجتهم الى تنفيذها فكيف لا نقضي بصحة
الامامة مع فقد الشروط عند لزوم الضرر العام بتقدير عدمها اي الامامة
بان لا نحكم بالانعقاد فيبقى الناس فوضى لا امام لهم وتكون اقضيتهم فاسدة
بنا على عدم صحة تولية القضا واذا تغلب آخر فاقد للشروط على ذلك
المتغلب اولا وقعد مكانه قهرا انعزل الاول وصار الثاني اماما ويجب
طاعة الامام عادلا كان او جائرا اذا لم يخالف الشرع لحديث مسلم من
خرج من الطاعة وفارق الجماعة مات ميتة جاهلية • وحديث الصحيحين
من كره من اميره شيا فليصبر فانه من خرج من السلطان شبرا مات ميتة
جاهلية وحديث مسلم من ولي عليه وال فرآه ياتي شيا من معصية الله
فليكره ما ياتيه من معصية الله ولا ينزعن يدا من طاعة واما اذا خالف
الشرع فلا طاعة لمخلوق في معصية الله عز وجل كما ورد به الحديث في الصحيحين
بلفظ لا طاعة في معصية الله انما الطاعة في المعروف وفي البخاري والسنن
الاربعة بلفظ السمع والطاعة على المرء المسلم فيما احب وكره ما لم يؤمر
بمعصية فاذا امر بمعصية فلا سمع ولا طاعة هذا تمام الاركان الاربعة الجامعة
للاصول الاربعين والله سبحانه ولي التوفيق الخاتمة في بحث الايمان والنظر

بلغ مقابلة

فيه في مواضع ثلثة في مفهومه وفي متعلقه وفي حكمه اما النظر الاول ففي
مفهوم الايمان لغة وشرعا اما مفهومه لغة فهو التصديق مطلقا كما سيذكره
المصنف فيما بعد وهمزة آمن للتعدية او الصيرورة فعلى الاول كان المصدق
جعل المخبر آمنا من تكذيبه وعلى الثاني كان المصدق صار ذا امن من ان
يكون مكذبا وباعتبار تضمنه معنى الاقرار والاعتراف يعدي بالباء كما في قوله
تعالى آمن الرسول بما انزل اليه وباعتبار تضمنه معنى الاذعان والقبول يعدى
باللام ومنه فآمن له لوط وللحكم الواحد نفع تعليقه بمتعلقات متعددة باعتبارات
مختلفة مثل امنت بالله اي بانه واحد متصف بكل كمال منزه عن كل وصف لا كمال
فيه وامنت بالرسول اي بانه مبعوث من الله صادق فيما اخبر به وامنت بالملائكة
اي بانهم عباد الله المكرمون المعصومون وامنت بكتب الله اي بانها منزلة من
عنده وكل ما تضمنته حق وصدق واما مفهومه شرعا ففيه اقوال حكي
المصنف منها اربعة فالاول انه تصديق خاص بينه بقوله فقيل الايمان هو
التصديق بالقلب فقط اي قبول القلب واذعانه لما علم بالضرورة انه من
دين محمد صلى الله عليه وسلم بحيث تعلمه العامة من غير افتقار الى نظر واستدلال
كالوحدانية والنبوة والبعث والجزا ووجوب الصلاة والزكاة وحرمة الخمر
ونحوها ويكفي الاجمال فيما يلاحظ تفصيلا كجبريل وميكاييل وموسى وعيسى
والتورية والانجيل حتى ان من لم يصدق بواحد معين منها كافر والقول بان
مسمى الايمان هذا التصديق فقط هو المختار عند جمهور الاشاعرة وبه قال
الماتريدي وقوله اومع الطاعة هو حكاية للقول الثاني وهو ان مسمى الايمان
تصديق القلب والاقرار باللسان وعمل ساير الجوارح فماهيته على هذا مركبة
من امور ثلثة اقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالاركان فمن اخل بشي



منها فهو كافر وهذا هو قول الخوارج ولذا كفروا بالذنب فقالوا ان مرتكبه
مطلقا كافر لانتفاء جزء الماهية والذنوب عندهم كباير كلها وتعليلهم
بانتفاء جزء الماهية مبني على انه لا واسطة بين الايمان والكفر اما على ما
ذهب اليه المعتزلة من اثبات الواسطة فلا يلزم عندهم من انتفاء الاسلام
ثبوت الكفر وان وافقوا الخوارج في اعتبار الاعمال فافترقا عنهم من وجهين
احدها ان المعتزلة يقسمون الذنوب الى كباير وصغاير وارتكاب الكبيرة عندهم
فسق والفاسق عندهم ليس بمومن ولا كافر بل منزلة بين المنزلتين والثاني
ان الطاعة عند الخوارج جزء فرضا كانت او نفلا وعند المعتزلة الطاعات
شرط لصحة الايمان كما سياتي بعد ثم اختلفوا فقال العلاف وعبد الجبار
الشرط الطاعات فرضا كانت او نفلا والجبائي وابنه واكثر معتزلة البصرة
الشرط هو الطاعات المفترضة من الافعال والتروك دون النوافل وقوله
او باللسان عطف على قوله بالقلب وهو حكاية للقول الثالث وهو
ان الايمان التصديق باللسان فقط اي الاقرار بحقية ما جاء به الرسول
صلى الله عليه وسلم بان ياتي بكلمتي الشهادة وهذا هو قول الكرامية قالوا
فان طابق تصديق اللسان تصديق القلب فهو مومن ناج والا اي وان
لم يطابقه فهو مومن مخلد في النار فليس للكرامية كبير خلاف في المعنى وقوله
او بالقلب واللسان حكاية للقول الرابع وهو ان الايمان تصديق بالقلب
واللسان معا ويعبر عنه بانه تصديق بالجنان واقرار باللسان وهو منقول
عن ابي حنيفة رحمه الله ومشهور عن اصحابه وعن بعض المحققين من
الاشاعرة قالوا لما كان الايمان لغة هو التصديق والتصديق كما يكون بالقلب
بمعنى اذعانه وقبوله لما انكشف له يكون باللسان بان يقر بالوحدانية

وحقية الرسالة واذا كان مفهوم الايمان مركبا من التصديقين فيكون كل منهما
اي من التصديق القلبي والتصديق اللساني ركنا في الباب اي في مفهوم الايمان
فلا يثبت الايمان الا بهما الا عند العجز عن النطق باللسان فان الايمان يثبت
بتصديق القلب فقط في حقه والتصديق ركن لا يحتمل السقوط اصلا والاقرار
تحتمله وذلك في حق العاجز عن النطق والمكره وكذا اي وكما هو منقول عن
ابي حنيفة ومشهور عمن ذكر الاحتياط واقع عليه فيصدق ان يقال ان
جعل الاقرار بالشهادتين ركنا من الايمان هو الاحتياط بالنسبة الي جعله
شرطا خارجا عن حقيقة الايمان والنصوص دالة عليه اي علي كونه ركنا ان
وذكروا اي ذكر هولاء القايلون بكون الاقرار ركنا من النصوص ما تعلقت به
الكرامية لقولهم السابق ذكره من نحو قوله عليه الصلاة والسلام امرت ان
اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فمن قال لا اله الا الله فقد عصم مني
نفسه وماله الا بحقه وحسابه علي الله اخرجه الشيخان وفي رواية لهما
حتى يشهدوا ان لا اله الا الله ويومنوا بي وبما جيت به فاذا فعلوا ذلك عصموا
الحديث وفي رواية لابي داود والترمذي امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا
لا اله الا الله واذا قالوها عصموا مني دماهم واموالهم الا بحقها وحسابهم
علي الله الا ابا داود قال منعوا بدل عصموا ومن نحو قوله تعالى من كفر بالله من
بعد ايمانه الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان الاية حيث جعل المتكلم كافرا مع ان
قلبه مطمئن بالايمان ولكن عفا عنه للاكراه واذا كان كافرا باعتبار اللسان حيث
نطق بالكفر يكون مومنا باعتباره اي اللسان ايضا لاتحاد مورد الايمان والكفر
اي محل ورودهما اذ لا قابل بتغاير موردهما وصرح في الاية السابق ذكرها
باثبات الايمان للقلب وباثبات الكفر ايضا له بقوله في اثبات الايمان وقلبه

مطمئن بالايمان وبقوله في اثبات الكفر له ولكن من شرح بالكفر صدرا فان
الصدر محل القلب والقلب هو المراد منه وهو اي اثبات كل من الايمان والكفر
للقلب محل اتفاق بين الفريقين الاشاعرة والحنفية فوجب كون الايمان بهما
اي القلب واللسان لما مر من الدلالة علي كون كل منهما موردا له وهو الاحتياط
كما سبق بيانه ويجاب من طرف جمهور الاشاعرة عن الحديث بان معناه ان قوله
لا اله الا الله شرط لاجرا احكام الاسلام حيث رتب فيه علي القول الكف عن
الدم والمال لا النجاة في الاخرة الذي هو محل النزاع وعن الاية بانها دالة علي
انه لا اثر للسان في النجاة في الاخرة كما يشهد له قوله تعالى ان المنافقين في الدرك
الاسفل من النار حيث وصفهم باقبح انواع الكفر مع تصديقهم باللسان علي ان من
محققي الحنفية من وافق الاشاعرة كما نبه عليه المصنف بقوله الا ان قول صاحب
العمدة وهو كما مر ابو البركات عبد الله بن محمد بن محمود النسفي منهم اي من الحنفية
الايمان هو التصديق فمن صدق الرسول صلى الله عليه وسلم فيما جاء به عن
الله فهو مومن فيما بينه وبين الله تعالى والاقرار شرط لاجرا الاحكام هو اي
قول صاحب العمدة بعينه القول المختار عند الاشاعرة تبع فيه صاحب العمدة
ابا منصور الماتريدي والمراد بالاحكام في قولهم لاجرا الاحكام هي احكام الدنيا من
الصلاة خلفه والصلاة عليه ودفنه في مقابر المسلمين وغير ذلك كعصمة
الدم والمال ونكاح المسلمة ونحوها قال في شرح المقاصد ولا يخفي ان الاقرار
لهذا الغرض اي لاجرا الاحكام لا بد ان يكون علي وجه الاعلان والاظهار للامام
وغيره من اهل الاسلام بخلاف ما اذا كان لاتمام الايمان فانه يكفي مجرد التكلم
وان لم يظهر علي غيره واتفق القايلون بعدم اعتبار الاقرار علي انه يلزم المصدق
ان يعتقد انه متى طولب به اتى به فان طولب به فلم يقر به فهو اي كفه عن الاقرار

كفرعناد وهذا ما قالوا ان ترك العناد شرط وفسروه به اي فسر وا ترك العناد
بان يعتقد انه متى طولب بالاقرار اتى به هذا كلام تفصيلي في ضم الاقرار الى
التصديق ركنا او شرطا واما ضم غيره مما هو شرط جزما فقد نبه عليه بقوله
وبالجملة فقد ضم الى التصديق بالقلب على القول بانه مسمى الايمان او الى
التصديق بهما اى بالقلب واللسان في تحقق الايمان واثباته امور يخل بقوله
ثم نايبا عن الفاعل الاخلال بها اي بتلك الامور اخلالا بالايمان اتفاقا كترك
السجود للصنم وكقتل نبي كذا في نسخ المتن وهو سهو والاولى حذف الكاف
بان يقال وقتل نبي عطفا على السجود اى وكترك قتل نبي والاستخفاف به او
الاستخفاف بالمصحف والكعبة ولو عطف الجميع بالواو واعاد الباء في الكعبة
ليكون المعنى وترك الاستخفاف به وترك الاستخفاف بالمصحف وترك الاستخفاف
بالكعبة فيشعر باستقلال ترك الاستخفاف بكل منها بالحكم لكان اولى وكذا
اي وكما ان ارتكاب احد الامور مخل بالايمان ومرتكبه كافر مخالفة ما اجمع عليه
من امور الدين بعد العلم بانه مجمع عليه وانكاره اي انكار ما اجمع عليه بعد العلم به
اى بانه مجمع عليه فقوله بعد العلم به متعلق بكل من المخالفة والانكار وقيد الامام
النووي انكار المجمع عليه بما اذا كان فيه نص ويشترك في معرفته الخاص والعام لا
كانكار ان لبنت الابن السدس مع بنت الصلب حيث لا عاصب فانه مجمع عليه وفيه
نص لكنه مما يخفى عن العوام قال الامام ابو القاسم الاسفرايني بعد ذكرها اي ذكر
الاخلالات السابق ذكرها اذا وجد ذلك الاخلال دلنا على ان التصديق الذي هو
الايمان مفقود من قلبه الى ان قال يعني الامام ابا القاسم المشار اليه لا يستحيل
ان يقضي السمع بكفر من معه الايمان لانه جمع للضدين ولا يخفى على متامل ان
بعض هذه الامور التي تهدها كفر قد تثبت اي توجد وتتحقق ومرتكبها مصدق

بالقلب وانما يصدر عنه لغلبة الهوى فتعريف الايمان بتصديق القلب فقط
غير مانع لصدق التعريف مع انتفاء الايمان والمقطوع به في تحقيق معنى الايمان
امور الاول ان الايمان وضع اى موضوع الهي من عقايد واعمال امر الله سبحانه
به عباده اى امرهم بالتلبس به اعتقادا وعملا ورتب على فعله اى التلبس به
لازما لا يتخلف عنه وذلك اللازم هو ما اثابه سبحانه من خير بلا انقضاء وهو
سعادة الابد ورتب سبحانه على تركه اي ترك التلبس بذلك الموضوع ضده
وهو ما شاء من شر بلا انقضاء وهذا الضد وهو شقاوة الابد لازم الكفر شرعا
والامر الثاني ان التصديق بما اخبر به النبي صلى الله عليه وسلم من انفراد الله تعالى
بالالوهية وغيره مما اخبر به كالحشر والجزاء والجنة والنار اذا كان ذلك التصديق
على سبيل القطع فهو بعض من مفهومه اي من مفهوم الايمان فقوله من مفهومه
خبر ان في عبارته والامر الثالث انه قد اعتبر في ترتيب لازم الفعل اي التلبس
بذلك الموضوع الذي امر به العباد يعني الايمان وجود امور وعدمها اي عدم
تلك الامور مترتب ضده ومترتب بصيغة اسم المفعول والمعنى انه يترتب
الضد الذي هو شر بلا انقضاء على عدم تلك الامور وتلك الامور التي اعتبر
وجودها لترتب ذلك اللازم ويترتب على عدمها ضده كتعظيم الله تعالى
وتعظيم انبيائه وكتبه وبيته المحرم وترك عطف على تعظيم اي وكترك السجود
للصنم ونحوه اي نحو السجود للصنم من الافعال المكفرة والانقياد عطف ايضا
على تعظيم اى وكالانقياد وهو الاستسلام الى قبول اوامره ونواهيه سبحانه
وتعالى الذي هو اي ذلك الاستسلام معنى الاسلام وقد اتفق اهل الحق وهم
فريقا الاشاعرة والحنفية على تلازم الايمان والاسلام بمعنى انه لا ايمان يعتبر بلا
اسلام وعكسه اي لا اسلام يعتبر بدون ايمان فلا ينفك احدهما عن الآخر

فيمكن اعتبار هذه الامور اي التصديق والاقرار وعدم الاخلال بما ذكر لجزء المفهوم الايمان فيكون انتفاء ذلك اللازم الذي هو ما شا تعالى من خبر بلا انقضا عند انتفائها لانتفا الايمان بانتفا جزئه وان وجد جزؤه الذي هو التصديق وغاية ما فيه انه نقل عن مفهومه اللغوي الذي هو مجرد التصديق الى مجموع اي امور اعتبرت جملتها ووضع بازائها لفظ الايمان هو اي التصديق جزء منها اي من تلك الامور التي عبر عنها بقوله مجموع ولا باس به اي بالقول بان الايمان نقل الى مجموع الامور المذكورة وان كان المختار خلافه كما سياتي فانا قاطعون بانه لم يبق على حاله الاول اذ قد اعتبر الايمان شرعا اي من جهة الشرع اي الاصطلاح المفهوم منه تصديقا خاصا بعد كونه لغة لمطلق التصديق كما سياتي وهو اي التصديق الخاص ما يكون تصديقا بامور خاصة كالوحدانية والبعث والجزاء والرسل والملائكة والكتب وغيرها من ضروريات الدين بالنسبة الى الايمان واعتبر فيه شرعا ايضا ان يكون بالغا الى حد الجزم ان منعنا ايمان المقلد اي منعنا صحته والا اي وان لم نمنع صحة ايمان المقلد فالجزم اي فالمعتبر حينئذ في الايمان الجزم الذي لا يجوز ثبوت النقيض سواء كان لموجب من حس او عقل او عادة وهو العلم او لا لموجب كاعتقاد المقلد وهو اي الايمان في اللغة اعم من ذلك لانه التصديق القلبي مطلقا نحو فامن له لوط اي صدق وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق وقوله ويمكن اعتبارها مقابل لقوله فيما سبق فيمكن اعتبار هذه معطوفا عطف جملة على جملة اي ويمكن اعتبار الامور المضمومة الى التصديق المعتبرة معه لجزء الايمان على هذا القول شروطا لاعتباره اي الايمان شرعا وهو القول المقابل له فينتفي ايضا لانتفائها الايمان مع وجود التصديق بمحلية القلب واللسان اذ الشرط يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يمكن اعتبارها شرعا شروطا لثبوت اللازم

بلغ مقابلة



١١٣

الشرعي فقط دون ملزومه وهو الايمان فينتفي اي فيتفرع على اعتبارها شروطا للازم دون الملزوم من انتفا ذلك اللازم عند انتفائها مع قيام الايمان الملزوم ومن لان الفرض ان عند انتفائها اي انتفا تلك الامور يثبت ضد لازم الايمان وهو لازم الكفر على ما ذكرناه فيما سبق فيثبت ملزومه وهو الكفر اذ الملزومان اذا تضادا ولم يكن بينهما واسطة يلزم من ثبوت كل منهما ثبوت لازمه ومن انتفا كل منهما ثبوت ضده المستلزم لثبوت لازم ذلك الضد واعلم ان الاستدلال الذي به يكتسب التصديق القلبي ليس شرطا لصحة الايمان على المذهب المختار الذي عليه الفقها وكثير من العلما حتى صححوا ايمان المقلد ومنعه كثير وهم المعتزلة كما في العمدة والهداية وغيرها ونقل المنع عن الشيخ ابي الحسن الاشعري فقال الاستاذ ابو القسم القشيري انه افترا عليه وقد اشار المصنف الى تحرير محل النزاع بقوله وقل ان يرى مقلد في الايمان بالله تعالى اذ كلام العوام في الاسواق محشو بالاستدلال بالحوادث اي بحدوثها عليه اي على وجوده تعالى وعلى صفاته من العلم والارادة والقدرة وغيرها والتقليد مثلا هو ان يسمع الناس يقولون ان للخلق ربا خلقهم وخلق كل شيء ويستحق العبادة عليهم وحده لا شريك له فيجزم بذلك لجزمه بصحة ادراك هؤلاء تحسينا للظن بهم وتكثيرا بالموحدة اي تعظيما لشانهم عن الخطا لكثرتهم وتوافقهم على ذلك مع رصانة عقولهم فاذا حصل عن ذلك جزم لا يجوز معه كون الواقع النقيض اي نقيض ما اخبروا به فقد قام المكلف الذي حصل له ذلك الجزم بالواجب من الايمان من ثباته اي الذي هو الايمان اذ لم يبق بعد حصول الجزم المذكور سوى الاستدلال ومقصود الاستدلال هو حصول ذلك الجزم فاذا حصل للمكلف ما هو المقصود منه اي من الاستدلال لا يتقيد ثم قيامه بالواجب مقتضى هذا التعليل ان لا يكون عاصيا بعدم الاستدلال اي بتركه لان وجوبه اي الاستدلال انما كان ليحصل ذلك الجزم فاذا ان

بلغ مقابلة

حصل سقط هو اي وجوب الاستدلال الذي هو وسيلة اذ لا معنى لاستعمال
المقصود بالوسيلة بعد حصوله دونها فان صح ما نقله هذا البعض من الاجماع
بسبب اي نصبا به بسبب ان التقليد يعرضه اي يعرّض لعروض التردد للمقلد
بعد جزمه وذلك بعروض اي بسبب عروض شبهة له بخلاف الاستدلال لمن
المحصل الجزم فان فيه اي في الاستدلال حفظه اي حفظ الجزم عن عروض
التردد بعده وقوله ولان عطف على التعليل السابق بقوله اذ لم يبق وهو
تعليل ثان لقيام المقلد بالواجب من الايمان وهو ان الصحابة رضي الله عنهم كانوا
يقبلون ايمان عوام الامصار التي فتحوها من العجم بيان لقوله عوام حال كون ايمانهم
صادرا تحت السيف ولا تحين استدلال او لموافقة بعضهم بعضا بان يسلم زعيم
منهم مثلا فيوافقه غيره ويجوز حملهم اياهم اي حمل الصحابة عوام الامصار او حمل
البعض السابق بالايمان البعض الموافق له على الاستدلال بعيد في بعض الاحوال
التي اذا نقلت تكاد تعز مرا العقل بعدم الاستدلال منهم انتهى بعد هذا الخلاف في تمام
الايمان لخلفوا في التصديق القائم بالقلب الذي هو جزء مفهوم الايمان على قوله
او تمامه اي تمام مفهومه على قول اخر كما سبق اهو اي التصديق من باب الكلام
النفسي فيقل بالاول او هو انه من باب العلوم والمعارف ودفع بالقطع بكفر كثير من
اهل الكتاب مع علمهم بحقية رسالته عليه السلام وحقية ما جاء به كما اخبر عنهم تعالى
الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم
يعلمون اي كثير كقوله تعالى فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به وقوله تعالى يا اهل
الكتاب لم تكفرون بآيات الله وانتم تشهدون يا اهل الكتاب لم تلبسون الحق
بالباطل وتكتمون الحق وانتم تعلمون وقوله وبان عطف على قوله بالقاطع اي ودفع
ايضا بان الايمان مكلف به والتكليف انما يتعلق بالافعال الاختيارية والعلم ليس

مما يثبت بلا اختيار ولكن وقعت مشاهدته على من ادعى النبوة واظهر المعجزة بان
شاهد كلا من الدعوى وظهور المعجزة لزم نفسه عند ذلك اي عند وقوع مشاهدته
العلم بصدقه ونفسه مفعول مقدم للزم والفاعل العلم وذهب امام الحرمين
وغيره الى انه من قبيل الكلام النفسي وعبارته في الارشاد ثم التصديق على
التحقيق كلام النفس ولكن لا يثبت الا مع العلم فانا اوضحنا ان كلام النفس
يثبت على حسب الاعتقاد انتهى وقال صاحب الغنية لخلف جواب الشيخ ابي الحسن
الاشعري في معنى التصديق الذي هو تمام حقيقة الايمان عنده فقال مرة هو
المعرفة بوجوده تعالى والاهيته وقدمه وقال مرة التصديق قول في النفس
غير انه يتضمن المعرفة ولا يصح دونها وهذا الثاني قد ارتضاه القاضي ابو بكر الباقلاني
فان التصديق والتكذيب والصدق والكذب بالاقوال اجدر منه بالعلوم والمعارف
ثم يعبر عن تصديق القلب باللسان انتهى وظاهر عبارة الشيخ ابي الحسن المنقولة
عنه انفا انه اي التصديق كلام للنفس مشروط بالمعرفة يلزم من عدمها عدمه
لان الاستسلام الباطن انما يحصل بعد حصول المعرفة اعني ادراك مطابقة دعوى
النبي للواقع اي تجليها للقلب وانكشافها ويحتمل انه اي الايمان هو المجموع المركب
من المعرفة ومن ذلك الكلام النفسي فيكون كل منهما ركنا من الايمان فلا بد في
تحقق الايمان على كلي الاحتمالين في عبارة الشيخ ابي الحسن من المعرفة اعني
ادراك مطابقة دعوى النبي للواقع ومن امر اخر هو الاستسلام الباطن
والانقياد لقبول الاوامر والنواهي المستلزم ذلك الاستسلام والانقياد للاجلال
اي لاجلال الاله تعالى وعدم الاستخفاف باوامره ونواهيه وهذا الاستسلام
الباطن وبه عبر الحجة في كلامه على الايمان والاسلام هو المراد بكلام النفس
وانما قلنا انه لا بد مع المعرفة من الامر الاخر وهو الاستسلام الباطن لما ذكرنا

فيما مر من ثبوت مجرد تلك المعرفة اي الاتصاف بها مع قيام الكفر لمن اتصف
بها كما مر بيانه ومن ثبوت مجرد المعرفة بلا كسب واختيار فيه وبلا قصد اليه
كما مر تمثيله بمن وقعت مشاهدته على من ادعى النبوة واظهر المعجزة ومع هذا
اي مع كونه يثبت بلا كسب واختيار فيه وبلا قصد اليه تعلق ظاهر التكليف
به نحو قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله والمراد اكتسبه بفعل اسبابه من القصد
الى النظر في اثار القدرة الداله على الوجود والوحدانية وتوجيه الحواس اليها
وترتيب المقدمات المأخوذة من ذلك على الوجه المودي الى المقصود حتى لو وقع
العلم للانسان دفعيا من غير ترتيب مقدمات احتاج من وقع له ذلك الى تحصيله
اي ذلك العلم مرة اخرى كسبا على ما هو ظاهر كلام بعضهم كالمولى سعد الدين
في شرح المقاصد فانه قال ان حصول هذا التصديق قد يكون بالكسب اي
مباشرة الاسباب بالاختيار كالقاء الذهن وصرف النظر وتوجيه الحواس وما
اشبه ذلك وقد يكون بدونه كمن وقع عليه الضوء فعلم ان الشمس طالعة
والمامور به يجب ان يكون من القسم الاول ثم قال لا يفهم من نسبة الصدق
الى المتكلم بالقلب سوى اذعانه وقبوله وادراكه لهذا المعنى اعني كون المتكلم صادقا
من غير ان يتصور هناك فعل وتاثير من القلب ونقطع بان هذه الكيفية للنفس قد
تحصل بالكسب والاختيار ومباشرة الاسباب وقد تحصل بدونه وغاية الامر
ان يشترط فيما يعتبر في الايمان ان يكون تحصيله بالاختيار على ما هو قاعدة المامور
به انتهى وظاهره كما قال المولف عدم الاكتفا بحصوله دون كسب وفيه كما قال المولف
نظر لان حصول الاستسلام والانقياد بعد حصول العلم الدفعي حصول
للمقصود مغن عن استحصاله بتعاطي الوسيلة الموصلة اليه فلا وجه لعدم
الاكتفا بالعلم الدفعي بل الوجه انه اذا حصل كذلك اي دفعيا اكتفي مع ضم ذلك الامر

١١٥

الاخر من الانقياد الباطن اليه وذلك التكليف الكاين بتعاطي اسباب العلم
انما هو لمن لم يحصل له العلم فاذا حصل هو اي العلم سقط ما وجوبه لاجله اي
لاجل حصوله لانه لا معنى لتعاطي وسيلة لاجل مقصود وهو حاصل بدونها
ثم هذا الكلام في مفهوم الاسلام جعل بعض اهل العلم الاستسلام والانقياد
بالباطن الذي هو معنى الاسلام لغة داخلا في معنى التصديق وعليه فمفهوم
الاسلام جزء من مفهوم الايمان واطلق بعضهم اي بعض اهل العلم اسم المترادف
على الايمان والاسلام وكانه يعني صاحب التبصرة فانه قال الايمان من قبيل
الاسماء المترادفة فكل مومن مسلم وكل مسلم مومن لم يفسر صاحب التبصرة
كلامه بما يدل على تلازم مفهوميهما لا اتحادهما وهو عين ما اختاره المصنف
بقوله والاظهر انهما اي الايمان والاسلام متلازما المفهوم فلا يكون ايمان في الخارج
معتبرا شرعا بلا اسلام ولا اسلام معتبرا شرعا بلا ايمان والاظهر ان التصديق
قول للنفس نابئ عن المعرفة تابع لها كذا في بعض النسخ بلفظ عن وفي بعضها
غير المعرفة وهو الملائم لتعليله بعده بقوله لان المفهوم منه اي التصديق
لغة هو نسبة الصدق باللسان او القلب الى القايل وهو فعل لساني
او نفساني والمعرفة ليست فعلا انما هي من قبيل الكيف المقابل لمقولة الفعل
فلزم خروج كل من الانقياد الذي هو الاستسلام ومن المعرفة عن مفهوم
التصديق لغة مع ثبوت اعتبارهما شرعا في الايمان وثبوت اعتبارهما شرعا
في الايمان اما على انهما جزان لمفهومه شرعا او على انهما شرطان لاعتباره لاجرا
احكامه شرعا اي فلا يعتبر شرعا بدونهما وهذا الثاني هو الاوجه اذ في الاول
وهو كونهما جزان لمفهومه يلزم النقل اي نقل الايمان من المعنى اللغوي الى معنى
اخر شرعي وهو اي النقل بلا موجب اي بلا دليل يقتضي وقوعه منتف لانه

اي الشرعي

خلاف الاصل فلا يصار اليه الا بدليل ولا دليل بل قد كثر في الكتاب والسنة ان
طلبه من العرب. ولجاب من اجاب اليه دون الاستفسار عن معناه وان
وقع استفسار من بعضهم فانما هو عن متعلق الايمان بدليل قوله صلى الله
عليه وسلم في جواب سوال جبريل الايمان ان تومن بالله وملائكته وكتبه ورسله
الى اخره حيث فسر المتعلقات ولم يفسر لفظ الايمان بل اعاده بقوله ان تومن لانه
كان معروفا عندهم نعم لا نزاع في انه لغة لمطلق التصديق وشرعا تصديق
باموز خاصة فهو تصديق بتلك الامور الخاصة بالمعنى اللغوي وعدم
تحقق الايمان بدونها اي بدون المعرفة والاستسلام ليس يستلزم ان
جزئيتهما للمفهوم اي مفهوم الايمان شرعا لجواز الشرطية الشرعية اي جواز
ان يكونا شرطين للايمان شرعا وحقيقته التصديق بالامور الخاصة بالمعنى
اللغوي وتلك الامور هي ما علم مجيء محمد صلى الله عليه وسلم به ضرورة كما مر واذا
بالتنوين عوضا عن الشرط المحذوف اي اذا تقرر ان كلا من الانقياد والمعرفة
خارج عن مفهوم التصديق لغة وان عدم تحقق الايمان بدونهما فيثبت مع ان
الكفر الذي هو ضد الايمان اي مع الحكم بكفر من قام به ذلك التصديق كما مر
التنبيه عليه لانا لا نجد مانعا في العقل يمنع من ان يقر لسجايا عند النبي
كريم صدق بلسانه مطابقا هذا القول لاعتقاد جنانه ثم يقتله لغلبة
هوى اي هوى نفس لذلك القاتل بل قد وقع ذلك القتل كثيرا على ما يظهر اي
يطلع عليه من تتبع القصص فان بعضها اي بعض القصص يفيد قتل بعضهم
اي الانبياء مع العلم اي علم القاتلين بنبوتهم لظهور المعجزات لهم كما وقع في يحيى
وزكريا عليهما الصلاة والسلام وبعضها اي القصص يفيد تصديق قتل بعضهم
مع ذلك اي الاعتراف بنبوة ذلك البعض عن الله سبحانه سلم ذلك المقصود

بالقتل كما في قصة عوج هو ابن عنق والجبار الذي اغراه بالسيد موسى مع
اعترافهما بنبوة السيد موسى عليه الصلاة والسلام على ما تفيده القصة
المسطورة في قصص الانبيا وبعض التفاسير فلا يكون وجود نحو هذا
الفعل دالا على انتفا التصديق من القلب كما ظنه الاستاذ ابو القاسم
الاسفرايني على ما قدمناه عنه وعبر عنه هناك بالامام بل يدل مثل
الفعل المذكور كقتل النبي من قام به التصديق على عدم اعتباره اي التصديق
منجيا له شرعا من عذاب الكفر المخلد والايمان كما مر انه المقطوع به وضع من
الهي له اي لله سبحانه وتعالى لان يعتبر تحقق لازمه الذي قدمناه ما
شا من الامور مع التصديق وقد مر انه يكفر من استخف بنبي او بالمصحف
او بالكعبة وهو متمحض لاعتبار تعظيم كل منها الا ان الله جعله في رتبة عليا
من التعظيم غير ان الحنفية اعتبروا من التعظيم المنافي للاستخفاف بما
عظمه الله تعالى ما لم يعتبره غيرهم ولاعتبار التعظيم المنافي للاستخفاف
المذكور كفر الحنفية اي حكموا بالكفر بالفاظ كثيرة وافعال تصدر من المتهتكين
الذين يجترئون بهتك حرمات دينية لدلالتها اي لدلالة تلك الالفاظ والافعال
على الاستخفاف بالدين كالصلاة بلا وضوء عمدا بل قد حكموا بالكفر بالمواظبة
على ترك سنة استخفافا بها بسبب انها انما فعلها النبي زيادة او استقباحا
بالجر عطفا على المواظبة اي بل قد كفر الحنفية من استقبح سنة كمن استقبح
من انسان اخرج جعل بعض العمامة تحت حلقه او استقبح منه احفا شاربه
فان قلت قد فسر ثم الاسلام بالاستسلام والانقياد وهو خلاف ما فسر
به الشرع فقد صرح نبينا عليه الصلاة والسلام في جواب جبريل عن
السوال عن الاسلام بانه الاعمال حيث قال ان تشهد ان لا اله الا الله وان

محمد رسول الله وفي تقيم الصلاة وتؤتي الزكاة الى اخره وهو وتصوم رمضان
وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا فانه جعل اقامة الصلاة وايتاء
الزكاة وصوم رمضان والحج من الاسلام قلت لا شك في انه اي الاسلام
يطلق على ذلك اي ما ذكر من الاعمال شرعا كما يطلق على ما ذكرنا من الاستسلام
والانقياد لغة وشرعا وما نسبناه اليه اي للاسلام من ملازمته مع الايمان
كما قدم انه الاظهر وفي التعبير بمع مع المفاعلة انتقاد والاولى ان يقال من ملازمته
منه للايمان او اتحاده به اي عند من اطلق انهما مترادفان هو اي الملازمة والاتحاد
انما اي بالمعنى الذي ذكرنا وهو الاستسلام والانقياد واما بالمفهوم المذكور
في قوله عليه الصلاة والسلام وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وهو الاعمال
فلا يلازم الاسلام بهذا المعنى الايمان بل ينفك عنه الايمان اذ قد يوجد التصديق
مع الاستسلام الباطن بدون الاعمال وينفرد عنها اما هو اي الاسلام بمعنى
الاعمال الشرعية فلا ينفك عن الايمان لاشتراط الايمان لصحة الاعمال فلا
ينفك هي عنه بلا عكس اذ لا يشترط الاعمال لصحة الايمان خلافا للمعتزلة
واما الخوارج فهي عندهم جزء المفهوم اي مفهوم الايمان على ما قدمناه عنهم
اول الخاتمة النظر الثاني في متعلقه اما ان يكون في الكلام حذف اي النظر
الثاني في بيان متعلق الايمان فحذف المضاف الاول مع حرف الجر واقيم
المضاف اليه وهو متعلق مقامه او يكون النظر بمعنى المنظور فيه فيكون
المعنى المنظور فيه الثاني متعلق الايمان بمعنى التصديق متعلق الايمان اي ما
يجب الايمان به هو ما جاء به محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الله عز وجل
فيجب التصديق بكل ما جاء به عن الله تعالى من اعتقادي اي امر المقصود منه
الاعتقاد ومن عملي اي امر المقصود منه العمل واعني بالتصديق بالثاني اعتقاد

حقيته العملي اي اعتقاد بانه حق وصدق كما اخبر به صلى الله عليه وسلم وتفاصيل
هذين يعني الاعتقادي والعملي شيء كثير جدا انما اصلها في الكتب الكلامية
وما ورد من السنة هو تفاصيلها لان المقصود مما تضمنته الكتب الكلامية
الاعتقادات ومما وردت به السنة الاعتقاد والعمل فاكتفي بالاجمال وهو
ان يقر بان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله اقرارا صادرا عن مطابقة جنانه
واستسلامه للسانه والجنان القلب كما في الصحاح واما التفاصيل فما وقع
منها في الملاحظة اي ملاحظة المكلف بعين بصيرته بان جذبه اي المكلف
جاذب الى التعقل اي تعقل ذلك الامر التفصيلي وجب اعطاؤه اي اعطاء
ذلك الامر التفصيلي حكمه المتعلق به خاصة من وجوب الايمان فيجب
الايمان به تفصيلا فان كان ذلك الامر التفصيلي مما ينفي جحده الاستسلام
او يوجب التكذيب للنبي صلى الله عليه وسلم فيه فجحده المكلف كفر اي حكم بانه
كافر والا اي وان لم ينف جحده الاستسلام ولا اوجب التكذيب فسق جاحده
وضلل اي حكم بانه فاسق ضال فاي فالذي ينفي الاستسلام هو كل ما
قدمناه عن الحنفية من الالفاظ والافعال الدالة على الاستخفاف وما
ذكرناه قبله من قتل نبي اذ الاستخفاف اظهر فيه اي في قتل النبي يعني ان قتله
اظهر في الاستخفاف بالدين من الالفاظ والافعال الصادرة من المتهتكين
كالامر من استقباح احفاء الشارب والمواظبة على ترك السنة استخفافا
بها وما اي والذي يوجب التكذيب هو جحد كل ما ثبت عن النبي صلى الله
عليه وسلم ادعاؤه ضرورة اي بحيث صار العلم بكونه ادعاه ضروريا كالبعث
والجزاء والصلوات الخمس ويختلف حال الشاهد للحضرة النبوية وحال
غيره ممن لم يشهدها في بعض المنقولات دون بعض فما كان ثبوته ضرورة

عن نقل اشتهر وتواتر فاستوي في معرفته الخاص والعام استويا اي المشاهد
وغيره فيه اي في وجوب الايمان به كالايمان برسالة محمد صلي الله عليه وسلم ن
وما جاء به من وجود الله اي وجوب وجود ذاته المقدسة سبحانه وانفراده
تعالي باستحقاق العبودية علي العالمين اذ هو مالكهم حقيقة لانه الذي اوجدهم
من العدم وهذا الانفراد هو معني نفي الشريك في استحقاق العبودية وهو
معني التفرد بالالوهية وما يلزمه اي ما يلزم التفرد بالالوهية من الانفراد
اي انفراده تعالي بالقدم وما عنه ذلك اي وما يعلم عنه الانفراد بالقدم
من الانفراد اي انفراده تعالي بالخلق اي ايجاد الممكنات لانه الدليل علي وجو
الوجود والانفراد بالقدم وما يلزم الانفراد بالخلق من كونه تعالي عليما قديرا حيا
مريدا علي ما مر في الركن الثاني من ان ثبوت استناد جميع الحوادث اليه
تعالي مع مشاهدة كمال الاحسان في خلقها وترتيبها يستلزم قدرته
تعالي وعلمه بما يفعله والعلم والقدرة بلا ارادة محال وان تخصيصه بعض
الممكنات دون بعض اخر منها بوقته الذي وجد فيه دون ما قبله وما
بعده ليس الا المعني هو الارادة وما جاء صلي الله عليه وسلم به من ان القران ن
كلام الله وما يتضمنه القران من الايمان بانه تعالي متكلم سميع مرسل الرسل
قصصهم علينا ورسل لم يقصصهم علينا منزل الكتب علي من نزلها عليه من الرسل
في الواح او علي لسان الملك وله عباد مكرمون وهم الملائكة جمع ملاك علي الاصل
كشمايل وشمال وهو مقلوب مالك بتقديم الهمزة من الالوكة وهي الرسالة اي
موضع الالوكة علت في الاجسام النورانية المبراة من الكدورات الجسمانية
القادرة علي التشكل بالاشكال المختلفة وانه اي ومن الايمان بانه تعالي فرض
الصلاة والصوم صوم رمضان وفرض باقي الاركان اي اركان الاسلام من الزكا

والحج وانه تعالي يحي الموتي وان الساعة اتية لا ريب فيها وانه تعالي حرم الربا
والخمر والقمار وهو الميسر ونحو ذلك مما جاء محمد هذا مما تضمنه القران وتواتر
من امور الدين فكل ذلك لا يختلف فيه حال المشاهد للحضرة النبوية وحال غيره
ممن لم يشهدها وما مبتدا اي الذي لم يجئ هذا المجي اي مجي ما تضمنه القران او
تواتر من امور الدين بان لم يتواتر بل نقل احادا وخبر المبتدا قوله اختلفا فيه
اي اختلف فيه المشاهد لحضرة النبوة وغيره فيكفر المشاهد لحضرة النبي ن
النبوة بجحده لثبوت التكذيب منه اذ هو قد علم ضرورة مجي النبي صلي الله ن
عليه وسلم به بسماعه منه وان لم يعلمه من بعده وانما نحكم بكفر المشاهد ما ن
ذكر ما لم يدع صارفا عن حمل ما صدر منه علي التكذيب من نسخ ونحوه بيان الخصا رف
دون الغايب الذي لم ينقل اليه الا احادا فلا يكفر به حتي يكفر المشاهد لحضرة
النبوة بالبنا للمفعول اي يحكم بكفره بانكاره سوال الملكين بعد الموت وانكاره
ايجاب صدقة الفطر لسماعه كلا منهما من النبي صلي الله عليه وسلم ويفسق ن
بالبنا للمفعول الغايب به اي بانكاره كلا منهما ويضلل بالبنا للمفعول اي
نحكم بانه ضال عن طريق السنة وقيل بالتكفير اي بتكفير الغايب عن حضرة ن
النبوة في انكار السوال ايضا لتواتره معني كما قدمناه ولهذا التوضيح ن
والمتجه تكفير من انكره بعد تواتره عنده لا الحكم بتكفير منكره مطلقا وقوله لانه
تعليل لعدم تكفير الغايب بجحد السوال والجاب صدقة الفطر وهو ان الغايب
لم يسمعه من فيه اي من فم النبي صلي الله عليه وسلم لم يكن ثبوته من النبي ن
قطعا اي علي وجه القطع فلم يكن انكاره تكذيبا له بل كان تكذيبا للرواة او ن
تغليطا لهم من غير موجب وهو اي ما ذكر من تكذيب رواة الاحاديث الصحيحة
الموثوق بعدالتهم وضبطهم لما يروونه وتغليطهم من غير موجب فسوق ن

وضلاله لا لكفر الله هم الا ان رده استخفافا اذ كان اي لكونه انما قاله النبي صلى
الله عليه وسلم ولم ينزل في القران صريحا فيكفر لاستخفافه بجناب النبي صلى الله
عليه وسلم واما ما ثبت قطعا ولم يبلغ حد الضرورة اي لم يصل الى ان يعلم من الدين
ضرورة كاستحقاق بنت الابن السدس مع البنت الصلبية باجماع
المسلمين فظاهر كلام الحنفية الاكفار بجحده فانهم لم يشترطوا في الاكفار سوى
القطع في الثبوت اي ثبوت ذلك الامر الذي تعلق به الانكار لا بلوغ العلم به حد
الضرورة ويجب حمله اي حمل الاكفار الذي هو ظاهر كلامهم على ما اذا علم المنكر
ثبوته قطعا لا على ما لم يعلم المنكر ثبوته قطعا وجهله بذلك لان مناط التكفير
وهو التكذيب او الاستخفاف بالدين عند ذلك يكون اي انما يكون عند العلم
بثبوت ذلك الامر قطعا اما اذا لم يعلم ثبوت ذلك الامر الذي انكره قطعا فلا
يكفر اذ لم يتحقق منه تكذيب ولا انكار اللهم الا ان يذكر له اهل العلم ذلك اي ان
ذلك الامر من الدين قطعا فلج بفتح اللام والجيم اي يتمادى فيما هو فيه عنادا
فيحكم في هذه الحالة بكفره لظهور التكذيب وهذا الحمل وقع لامام الحرمين
فانه قال كيف نكفر من خالف الاجماع ونحن لا نكفر من رد اصل الاجماع وانما
نبدعه ونضلله واول اطلاق من اطلق من ايمة الشافعية القول بتكفير
جاحد المجمع عليه على ما اذا صدق المجمعين على ان التحريم ثابت بالشرع ثم
حلله قال فانه يكون رادا للشرع انتهى والمعتمد عندنا لشافعية عدم اطلاق
تكفير منكر المجمع عليه قال النووي في الروضة ليس تكفير جاحد المجمع
عليه على اطلاقه بل من جحد مجمعا عليه فيه نص وهو من الامور الظاهرة
التي يشترك في معرفتها الخواص والعوام كالصلاة وتحريم الخمر ونحوهما فهو
كافر ومن جحد مجمعا عليه لا يعرفه الا الخواص كاستحقاق بنت الابن السدس

مع بنت الصلب ونحوه فليس بكافر قال ومن جحد مجمعا عليه ظاهرا لا نص فيه
ففي الحكم بتكفيره خلاف انتهى وقال ابن دقيق العيد في شرح العمدة اول كتاب
القصاص اطلق بعضهم ان مخالف الاجماع يكفر والحق ان المسايل الاجماعية
تارة يصحبها التواتر عن صاحب الشرع كوجوب الخمس وقد لا يصحبها
فالاول يكفر جاحده لمخالفته التواتر لمخالفة الاجماع قال وقد وقع في هذا
المكان من يدعي الحذق في المعقولات ويميل الى الفلسفة فظن ان المخالفة في
حدوث العالم من قبيل مخالفة الاجماع واخذ من قول من قال انه لا يكفر مخالف
الاجماع انه لا يكفر المخالف في هذه المسألة وهذا كلام ساقط بمرة لان حدوث
العالم مما اجتمع فيه الاجماع والتواتر بالنقل عن صاحب الشرع فيكفر المخالف
بسبب مخالفة النقل المتواتر لا بسبب مخالفة الاجماع واما التبري من كل دين يخالف
دين الاسلام فانما شرطه بعضهم اي بعض العلما ومنهم جمهور الشافعية في حق
من اعتبروا اتيانه به لاجرا احكام الاسلام عليه من الصلاة خلفه ودفنه في
مقابر المسلمين الى اخر احكام المسلمين كعصمة المال والدم ونكاح المسلمات ونحو
وغيرها في حق متعلق بالمصدر وهو اجرا اي انما شرطه بعضهم لاجرا احكام المسلمين
في حق بعض اهل الكتاب الذين يوحدون الله تعالى ويقولون ان محمدا ارسل
عليه الصلاة والسلام انما ارسل الى المشركين من العرب او غيرهم لا الى اهل الكتاب
كالعيسوية من اليهود وهم اتباع ابي عيسى الاصبهاني اليهودي يقولون انه
ارسل الى العرب خاصة دون بني اسرايل فلا يكفي في اسلام من يعتقد ذلك
الاتيان بالشهادتين فقط بل لا بد ان ياتي بما يدل على برايته من كل دين يخالف
دين الاسلام بان ياتي بلفظ البراة او يقول محمد رسول الله الى جميع الخلق واعلم
ان اعتقاد العيسوية ونحوهم يتضمن تخصيصا يستلزم بطلانه لان اعتقادهم

نبوته صلى الله عليه وسلم تتضمن اعتقاد عصمته من الكذب في اخباره وقد
تواترت اخباره بانه رسول الله الى الناس كافة العرب وغيرهم واخراج البعض
من عموم رسالته ابطال لما يتضمنه اعتقادهم من عصمته فيكون ابطالا ن
لاعتقادهم وفي معنى العيسوية بعض من النصارى يقولون انه يبعث في
اخر الزمان كما صرح به النووي في كتاب الطهارة من التنقيح شرح الوسيط
هذا وقول المصنف ان هذا التبري انما شرطه بعضهم في حق بعض اهل الكتاب
يوذن بان الاكتفا في حق غيرهم مطلقا بالشهادتين محل وفاق وليس كذلك
فالمعتمد عند الشافعية ان من كان كفره باعتقاد اباحة امر علم تحريمه من الدين
ضرورة او تحريم امر علم حله من الدين ضرورة لا يصح اسلامه حتى يشهد ان محمدا
رسولنا صحابنفي التشبيه وهذا كله بالنسبة لاجرا احكام الاسلام لا بالنسبة
لتوقف الايمان له وانصافه به فيما بينه وبين الله تعالى فانه لو اعتقد عموم الرسالة
وتشهد اي اتى بالشهادتين فقط كان مومنا عند الله اذ يلزم اعتقاده ذلك
التبري بالرفع على الفاعلية واعتقاده مفعول مقدم ووجه اللزوم ان اعتقاد
عموم الرسالة مع اعتقاد التوحيد مع الالوهية يستلزم اعتقاد انتفا كل ما ينافي
ذلك وهو معنى التبري المذكور هنا ولم يشترطه بعضهم اي بعض العلما ومنهم بعض
الشافعية لم يشترطوه في حق هذا ايضا كما لا يشترط في حق غيره كالتثوي والنو
اذ يكتفي من كل منهما بالشهادتين لانه عليه الصلاة والسلام كان يكتفي بالتشهد
منهم اي من اهل الكتاب مطلقا وقد نقل اسلام عبد الله بن سلام في صحيح البخاري وليس
فيه اي في اسلامه المنقول في البخاري زيادة على التشهد اي الاتيان بالشهادتين
ونقل ايضا غير ذلك اي غير اسلام عبد الله بن سلام من وقايع كثيرة في هذا المعنى مما
يكاد انكاره للضرورة وعاب عن هذا بان كل من كان بحضرته صلى الله عليه وسلم

من كتابي ومشرك فقد سمع منه ادعا عموم الرسالة لكل احد فاشهد انه رسول
الله لزم تصديقه اجمالا في كل ما يدعيه وتفصيلا فيما علمه من ذلك تفصيلا للدلالة
المعجزة على صدقه في كل ما اخبر به عن الله تعالى ومما يدعيه عموم الرسالة وقد
علمه وهذا علاف الغايب عن حضرته صلى الله عليه وسلم فانه لم يسمع منه
ادعا عموم الرسالة فتمكنت الشبهة في اسلامه اي في دخوله في الاسلام بمجرد
التشهد لجواز ان ينسب الى الناس الافترا في ادعا العموم اي عموم الرسالة جهلا
منه بثبوت التواتر عنه صلى الله عليه وسلم به اي بالعموم هذا وفي تلك التفاصيل
المتقدم ذكرها المندرجة تحت الشهادتين تفاصيل اختلف فيها هل التصديق
بها داخل في مسمى الايمان حتى يكون انكارها كفرا او ليس بداخل فلا يكون
انكارها كفرا وهذه مسيلة شهيرة وهي انه قد اختلف اي اختلف اهل السنة
في تكفير المخالف في بعض العقايد بعد الاتفاق ومنهم على ان ما كان من اصول
الدين وضرورياته وهذا العطف كالتفسير اي الاصول المعلومة من الدين
ضرورة يكفر المخالف فيه اي يحكم بكفره لمخالفته فيه كالقول بقدم العالم
ونفي حشر الاجساد ونفي العلم اي علمه تعالى بالجزئيات وكلاهما من ضلال
الفلاسفة ومن هذا المهيع اي الطريق الواضح البين في تكفير من قال به ايجاب
الايجاب بالذات الذي هو نفي الفعل بالاختيار والمشية لنفيه اي القايل
به وهم الفلاسفة الضلال اختياره سبحانه وعدم الاختيار نقص تعالى
الله عما يقول الجاهلون علوا كبيرا وما ليس من ذلك اي من الاصول المعلومة
من الدين ضرورة وما في قوله وما ليس من ذلك مبتدا خبره قوله كنفي مبادي
الصفات مع اثباتها كقول المعتزلة عالم قادر ونحوها فانهم اثبتوا هذه
الصفات مع نفيهم مبادئها التي هي العلم والقدرة ونحوها ونفي عموم الارادة

لكل كاين من خير وشر كما تقول المعتزلة ان الشر غير مراد لله تعالى والقول
بخلق القران كما يقولونه ايضا فذهب جماعة تفصيل للاجمال قوله وقد
اختلف في تكفير المخالفين فيما ليس من ضروريات الدين ببيان ان جماعة
من اهل السنة ذهبوا الى تكفيرهم بذلك لان نافي مبادي الصفات
وعموم الارادة جاهل بالله والجاهل بالله كافر والقايل بخلق القران قد
نطق الحديث بانه كافر وهو ما روي انه صلى الله عليه وسلم قال من قال
القران مخلوق فهو كافر والجواب من طرف القايلين بعدم التكفير وهو
المختار الاتي ذكره اما عن الاول والثاني فهو ان الجهل بالله من بعض
الوجوه ليس بكفر وليس احد من اهل القبلة يجهله تعالى الا ان ذلك
فانهم على اختلاف مذاهبهم اعترفوا بانه تعالى قديم ازلي عالم قادر خالق
السموات والارض واما عن الثالث فهو ان الحديث غير ثابت ولو ثبت لكان احاد
لا يفيد علما فلا يكفر منكره او يقال المراد بالمخلوق المختلق اي المفترى وليس
محل نزاع لان قايله كافر قطعا وذهب الاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني الى تكفير
من كفرنا منهم اي اعتقد كفرنا دون من لم يكفرنا اخذا بقوله عليه الصلاة والسلام
فيما رواه الشيخان من قال لاخيه يا كافر فقد باء اي رجع به اي بالكفر احدهما
وفي لفظ لهما اذا قال الرجل لاخيه يا كافر فقد باء بها اي بصفة الكفر احدهما
ان كان كما قال والا رجعت عليه قال الامام ابو الفتح القشيري في شرح العمدة
في اللعان كانه يعني الاستاذ يقول الحديث دل على انه يحصل الكفر لاحد
الشخصين اما المكفِّر او المكفَّر فاذا كفرني بعض الناس فالكفر واقع باحدنا
وانا قاطع باني لست بكافر فالكفر راجع اليه انتهى وقيل انما يكفر المخالف
في عقيدة اذا خالف اجماع السلف على تلك العقيدة وظاهر قول الشافعي

وابي حنيفة رحمهما الله انه لا يكفر احد منهم اي لا يحكم بكفر احد من المخالفين
فيما ليس من الاصول المعلومة من الدين ضرورة وهذا هو المنقول عن
جمهور المتكلمين والفقهاء فان الشيخ ابا الحسن الاشعري قال في اول كتاب
مقالات الاسلاميين اختلف المسلمون بعد نبيهم صلى الله عليه وسلم في اشيا
ضلل بعضهم بعضا وتبرا بعضهم عن بعض فصاروا فرقا متباينين الا ان
الاسلام يجمعهم ويعمهم انتهى وقال الامام الشافعي رضي الله عنه اقبل شهادة
اهل الاهوا الا الخطابية لانهم يشهدون بالزور لموافقيهم وما ذكر المصنف
انه ظاهر قول ابي حنيفة جزم بحكايته عنه الحاكم صاحب المختصر في كتاب
المنتقى وهو المعتمد وان روي عن ابي حنيفة رحمه الله ما ظاهره خلافه من
انه قال لجهم هو ابن صفوان راس الفرقة المعروفة بالجهمية اخرج عني يا كافر
فليس تكفيره الجهم حملا لقول ابي حنيفة يا كافر على التشبيه لجهم بالكافر
بجامع المخالفة في اصل من اصول العقايد وان لم يكن الاصل في العلم من
الدين بالضرورة وهو اي القول بعدم تكفير احد من المخالفين المذكورين مختار
الشيخ ابي بكر الرازي ونقله عن الكرخي وغيره من ايمتهم ولكنه اي المخالف
فيما ذكر مبتدع بمخالفته ويفسق ايضا في بعضها اي يحكم بانه مبتدع لاحداثه
ما لم يقل به السلف من الصحابة وتابعيهم وبانه فاسق في بعض مخالفاته ته
كان يقام عليه البرهان فيصر للحال دليل فيحكم بفسقه بنا على
على وجوب اصابة الحق فيها اي في مواضع الاختلاف في اصول الدين
عينا وعدم تسويغ الاجتهاد في مقابلته اي في مقابلة ما هو الحق عينا
بخلاف الفروع التي لم يجمع عليها فان الاجتهاد فيها سايغ وان قلنا
بالمرجح ان الحق فيها معين والمصيب فيها واحد وهذا تفاصيل لما قبل

بلغ مقابلة

بالتكفير بالمخالفة فيه والخلافات في مسايل منه وهي كثيرة لا تليق بهذا المختصر
لطولها ومنها ان المعتزلة انكروا ايجاد الباري تعالى فعل العبد فجعله بعضهم
كالجمادية غير قادر على عينه وجعله بعضهم غير قادر على مثله كالبلخي واتباعه
وجعلوا العبد قادرا على فعله فهو اثبات للشريك كقول المجوس فالايمان والكفر
عندهم من فعل العبد لا من فعل الرب سبحانه وهو خرق للاجماع المنعقد من
الامة على الابتهال الى الرب تعالى ان يرزقهم الايمان ويجنبهم الكفر والجواب
عنه مسطور في المطولات وبالله التوفيق النظر الثالث في حكم الايمان من قبوله
الزيادة والنقصان ووصفه بانه مخلوق ودخول الاستثناء فيه وبقايه مع
النوم ونحوه وفيه مسايل اربع لهذه الاحكام المسألة الاولى في قبوله الزيادة
والنقصان قال ابو حنيفة واصحابه رحمهم الله تعالى لا يزيد الايمان ولا ينقص وهذا
القول المختار من الاشاعرة امام الحرمين وجمع كثير وذهب عامتهم اي اكثر الاشاعرة
الى زيادته اي الايمان ونقصانه قيل والقايل الامام فخر الدين الرازي وغيره
الخلاف مبني على اخذ الطاعات في مفهوم الايمان وعدمه اي عدم اخذ الطاعات
في مفهومه فعلى الاول وهو اخذ الطاعات في مفهومه على وجه الركنية كما تقدم
نقله عن الخوارج او على وجه التكميل كما هو مذهب المحدثين يزيد الايمان بزيادتها
اي الطاعات وينقص بنقصانها وعلى الثاني وهو عدم اخذ الطاعات في مفهوم الايمان
لا اي لا يزيد ولا ينقص لانه اسم للتصديق الجازم مع الاذعان اي القبول بما قدمناه وهذا المفهوم لا يتغير بضم الطاعات ولا ضم المعاصي اليه وبه اي فيما قيل
من هذا البنا نظر بل قال بزيادته ونقصانه كثير ممن صرح بانه مجرد التصديق
لظواهر من الادلة كقوله تعالى زادتهم ايمانا من قوله تعالى في سورة التوبة فاما
الذين امنوا فزادتهم ايمانا ونحوه كقوله تعالى ويزداد الذين امنوا ايمانا والذين

اهتدوا زادهم هدى وآتاهم تقواهم ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم وعن ابن عمر
رضي الله عنهما قلنا يا رسول الله ان الايمان يزيد وينقص قال نعم يزيد ويُنقص
حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار رواه ابو اسحاق
الثعلبي في تفسيره من رواية علي بن عبد العزيز عن حبيب بن عيسى بن
فروخ عن اسماعيل بن عبد الرحمن عن مالك عن ابن عمر وقالوا اي القايلون بان
الايمان مجرد التصديق لا مانع عقلا من ذلك اي من كون الايمان بمعنى التصديق
يزيد وينقص قالوا بل اليقين الذي هو مضمون التصديق لكونه اخص من
التصديق يتفاوت قوة اي من جهة القوة في نفسه فله في القوة مراتب مبتدئة
من اجلى البديهيات لكون الواحد نصف الاثنين منتهية الى اخفى النظريات
القطعية التي منها كون العالم حادثا ولذا اي لتفاوته قال السيد ابراهيم
الخليل على نبينا وعليه الصلاة والسلام حين خوطب بقوله تعالى اولم تؤمن
قال بلى ولكن ليطمئن قلبي يطلب الترقي في الايمان وسياتي تاويل قول
ابراهيم ولكن ليطمئن قلبي بما يزيد المقام وضوحا والحنفية ومعهم امام الحرمين
وغيره وهم بعض الاشعرية لا يمنعون الزيادة والنقصان باعتبار جهات هي
اي تلك الجهات غير نفس الذات اي ذات التصديق بل تفاوته اي سبب
تفاوت الايمان باعتبار تلك الجهات تتفاوت المومنون عند الحنفية ومن
وافقهم لا بسبب تفاوت التصديق وروي عن ابي حنيفة رحمه الله انه قال اقول
ايماني كايمان جبريل ولا اقول مثل ايمان جبريل لان المثلية تقتضي المساواة في كل
الصفات والتشبيه لا يقتضيه اي لا يقتضي ما ذكر من المساواة في كل الصفات
بل يكفي لاطلاقه المساواة في بعضها فلا احد يسوي بين ايمان احاد الناس وايمان
الملايكة والانبيا من كل وجه بل تتفاوت ايمان احاد الناس وايمان الملايكة والانبيا

غير ان ذلك التفاوت هل هو بزيادة ونقص في نفس الذات اي ذات التصديق
والاذعان القائم بالقلب او هو تفاوت لا بزيادة ونقص في نفس الذات بامور
زائدة عليها فنحوا يعني الحنفية وموافقيهم الاول وهو التفاوت في نفس الذات
وقالوا انما يتخايل اي يظن من ان القطع يتفاوت قوة اي من حيث القوة في ذاته انما
هو راجع الى جلائه اي ظهوره وانكشافه فاذا ظهر القطع بحدوث العالم بترتيب
مقدماته المؤدية اليه كان الجزم الكائن فيه كالجزم في قولنا الواحد نصف الاثنين
والاولى ان يقال كالجزم في حكمنا بدل في قولنا وانما تفاوتهما باعتبار انه او الواحد
هذا وهو ان العالم حادث كان سرعة الجزم فيه كالسرعة التي في الآخر وهو ان الواحد
نصف الاثنين خصوصا مع غروب النظر وهو ترتيب مقدمات حدوث العالم
اي غيبته عن الذهن فيخيل انه اي الجزم بان الواحد نصف الاثنين اقوى وليس
باقوى في ذاته انما هو اجلى عند العقل فنحن معشر الحنفية ومن وافقنا نمنع ثبوت
ماهية المشكك ونقول ان الواقع على اشياء متفاوتة فيه يكون التفاوت عارضا
لها خارجا عن الماهية لا هو او الجزء ماهية لامتناع اختلاف الماهية واختلاف جزئها
ولو سلمنا ثبوت ماهية المشكك فلا يلزم كون التفاوت في افراده بالشدة والضعف بل يكون
بالاولوية وربما بالتقدم والتاخر ولو سلمنا ان ما به التفاوت في افراد المشكك شدة
كثرة البياض الكائن في الثلج بالنسبة الى البياض الكائن في العاج وقوله ماخوذ
جزئيا لان اي ولو سلمنا ان ما به التفاوت في البياض ماخوذ في ماهية البياض
بالنسبة الى خصوص محل كالثلج لا نسلم ان ماهية اليقين منه اي من المشكك
الموصوف بما ذكر لعدم ما اي دليل يوجبه اي يلزم عنه القول به ولو سلمنا
ان ماهية اليقين تتفاوت لا نسلم انه يتفاوت بمقومات الماهية اي اجزائها
بل بغيرها من الامور الخارجة عنها العارضة لها كالالف المتكرر ونحوه وقد ذكرها

بلغ مقابلة

٢٢٤

ذكروا يعني الحنفية وموافقيهم في الجواب عن الظواهر الدالة على قبول الزيادة
انه اي الايمان يتفاوت باشراق نوره اي بزيادة اشراقه في القلب وزيادة ثمراته
فان كان زيادة اشراق نوره هو زيادة القوة والشدة فيه فالخلاف في المعنى
بين القائلين بقبوله الزيادة والنقصان والنافين لذلك اذ يرجع النزاع الى
ان الشدة والقوة التي اتفقا على ثبوت التفاوت بها زيادة ونقصانا هل
هي داخلة في مقومات حقيقة اليقين او خارجة عنها فهما نفيا معشر
المثبتين لتفاوت الايمان والنافين له على ثبوت التفاوت في الايمان بامر معين
والخلاف في خصوص نسبته اي نسبة ذلك الامر المعين الى تلك الماهية
بدخولها في مقوماتها او خروجه عنها لا عبرة به لانه ليس خلافا في نفس
التفاوت وان كان زيادة اشراقه في القلب غير زيادة القوة فالخلاف ثابت
ومن الخوارج اي الامور الخارجة عن ماهية الايمان التي يثبت بها اي بتلك الامور
الخارجة التفاوت في الايمان ما ذكره امام الحرمين حيث قال في الارشاد في نحو
سر النبي من الانبياء صلى الله عليهم وسلم بفضل من عداه في الايمان باستمرار
تصديقه وعصمة الله تعالى اياه من مخامرة الشكوك يعني الامام باستمرار التصديق
توالي اشخاصه لانه عرض لا يبقى زمانين وتوالي اشخاصه لاستمرار مشاهدة
الدليل الموجب للتصديق واستمرار مشاهدة الجلال والكمال بعين البصيرة
بخلاف غيره اي غير النبي حيث يعزب اي يغيب عنه ذلك تارة فلا يشهده
ويحضر اخرى فيشهده فيثبت للنبي ولاكابر المؤمنين اعداد من الايمان لا يثبت
لغيرهم الا بعضها فيكون ايمانهم لذلك اكثر واستمرار حضور الجزم قد يخال
اي يظن زيادة قوة في ذاته اي ذات الجزم وليس اياه اي وليس ذلك الاستمرار
زيادة قوة او اياه اي ويكون زيادة قوة ولكن ليس بداخل في حقيقة الايمان

على ما رددنا اي اتينا به من الترديد الذي ذكرناه آنفا اي قريبا بقولنا هو زيادة
ونقص في نفس الذات او بامور زائدة عليها مع الكلام على والى هذا الذي ذكرناه
من تاويل الزيادة ترد الظواهر الناطقة بالزيادة من الآي التي سردنا عددا
منها فيما مر ومن الحديث الذي قدمناه وقول سيدنا على رضي الله عنه لو
كشف الغطا اي عن الامور المغيبة من الحشر والنشر والحساب ونحوها
بان شاهدتها واقعة ما ازددت بسبب وقوعها يقينا ابها الظاهرة
بالرفع نعت لقول اي قول على الذي هو ظاهر في تصور زيادته اي اليقين
لان قوله ما ازددت يقينا يوذن بان اليقين يقبل الزيادة ويرد الى الزيادة
والمراد رد ما تضمنه من الزيادة الى الزيادة بما قلنا اي بالمعنى الذي قلنا
وهو ما يحصل بامور خارجة عن مقومات الماهية منها ما ذكره امام الحرمين
بقوله وقوله مبتدا خبره يرد مقدرا قبل قوله الى الزيادة دل عليه ترد المذكور
هذا الذي ذكرنا كما ذكرنا ولكن ها هنا سوال وجواب اشار اليهما
المصنف بقوله ولما كان ظاهر قول الخليل الى اخره حاصل السوال انه قد
تقرر ان الايمان لا يتحقق بدون القطع وعدم التردد وظاهر قول السيد
ابراهيم حين قال له اولم تومن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي يقتضي عدم
الاطمينان قبل ذلك وهو منا في القطع وعدم التردد والخليل عليه الصلاة
والسلام من اعلا الخلق مرتبة في الايمان فكيف طلب ما يطمئن به قلبه بالايمان
هذا تقرير السوال واما الجواب فاشار اليه بقوله احتيج وهو جواب لما
اي لما كان هذا الظاهر لا يصح ان يراد احتيج الى تاويله فقيل في تاويله ان الخطاب
اي بقوله بلى ولكن ليطمئن قلبي مع الملك حين قال له الملك اولم تومن
فقال ما قال ليطمئن قلبه بانه اي الملك المخاطب له جبريل لا التامل

١٢٤

اليقين بنفيه اي ينفي هذا التاويل اي يتبين به بطلانه لان الاية مصرحة بان
الخطاب للرب تعالى وانه المخاطب لابراهيم وقيل في تاويله المراد في الاية
بقوله ليطمئن قلبي زيادة الاطمينان اي ليزداد قلبي طمانينة ويرجع الكلام
في معنى زيادته ويجري فيه ما تقدم من ان الزيادة في ذات الايمان او بامور
خارجة على ما عرفت تقريره وقيل في تاويله طلب السيد ابراهيم صلى الله
عليه وسلم حصول القطع بالاحيا بطريق اخر وهو البديهي الذي بما هيته بسبب
وقوع الاحساس به اي بالاحيا وهذا تاويل حسن ولكنه لا يفيد في محل النزاع لاحد
من الفريقين لان محل النزاع هل يزيد الايمان وينقص ولا يزيد ولا ينقص والاية
على هذا التاويل لا تفيد اثبات ذلك ولا نفيه وحاصله اي حاصل هذا التاويل
انه لما قطع السيد ابراهيم صلى الله عليه وسلم بذلك اي بالقدرة على احيا الموتى عن
موجبه بكسر الجيم اي الدليل الموجب للقطع اشتاق الى مشاهدة كيفية هذا الامر
العجيب الذي يجزم بثبوته ويضرب المصنف لذلك مثلا بقوله كمن قطع بوجود
دمشق وما فيها من الجنة جمع جنان جمع جنة اي من بساتين كثيرة يانعة اي
ذات ثمار نضيجة وانهار جارية فنازعته نفسه في رويتها والابتهاج بمشاهدتها
اي طلبت منه ذلك فانها اي النفس لا تسكن عن ذلك الطلب ولا تطمئن حتى
تحصل مناها اي ما تمنته من المشاهدة وكذا شانها اي النفس في كل مطلوب
لها مع العلم بوجوده فليس تلك المنازعة والطلب لتحصيل القطع بوجوده مشوق
ذا الغرض ثبوته وهذا التاويل يشير الى ان المطلوب بقول ابراهيم صلى الله
عليه وسلم ولكن ليطمئن قلبي هو سكون قلبه عن المنازعة الى روية الكيفية
المطلوب رويتها وهو الذي اقتصر عليه ابن عبد السلام في جواب السوال
والمطلوب سكونه بحصول متمناه من المشاهدة المحصلة للعلم البديهي

بما لعلم النظري والله سبحانه اعلم المسألة الثانية في وصف الايمان بانه مخلوق
لمشايخ الحنفية خلاف في ان الايمان مخلوق او غير مخلوق قال الاول وهو القول
بان الايمان مخلوق يحكي عن اهل سمرقند من مشايخ الحنفية والثاني وهو القول
بان الايمان غير مخلوق يحكي عن البخاريين منهم وهنا الخلاف صدر بعدما تم اتفاقهم يعني
الفريقين على ان افعال العباد كلها مخلوقة لله تعالى وبالغ بعض مشايخ بخارى المد العباد
المعروفة بما وراء النهر كابي الفضل والشيخ اسماعيل بن الحسين الزاهد وعامة
ائمة فرغانة بفتح الفا وسكون الرا وغين معجمة وبعد الالف نون ولاية وراء الشاش
والشاش مدينة وراء سيحون وجيحون من اعمال سمرقند فكفروا اي حكموا بكفر
من قال بخلق الايمان اي بان الايمان مخلوق والزموا عليه اي على القول بخلق
الايمان خلق كلام الله تعالى ورووه اي القول بان الايمان غير مخلوق عن نوح بن ابي
مريم عن ابي حنيفة ونوح عند اهل الحديث غير معتمد وقالوا اولا في توجيه كون
الايمان غير مخلوق الايمان امر حاصل من الله تعالى للعبد لانه تعالى قال بكلامه
الذي ليس بمخلوق فاعلم انه لا اله الا الله وقال تعالى محمد رسول الله فيكون
المتكلم به اي بالايمان وهو لا اله الا الله محمد رسول الله قد قام به ما ليس بمخلوق
كما ان قارئ القرآن قارئ كلام الله الذي ليس بمخلوق لانه اي الشان بقراءة ما نظمه الغير اي قراءة
الذي نظمه الخاص من خطبة او شعر لا ينقطع بتلك القراءة النسبة اي نسبة ذلك
النظم المقرو اليه اي الى الناظم خطبة كان او غيرها بل يقال قال فلان خطبة
فلان وقال شعره فتنسب الخطبة الى منشيها والشعر الى ناظمه ويقال لمن تكلم
بكلام جيد مثلا ولم ينسبه لقائله هذا ليس كلامه وانما هو كلام فلان اي الذي
تكلم به اولا مع انه اي قائله الثاني هو المتكلم به الآن قال بعضهم اي بعض من تمسك بما
ذكر للقول بان الايمان غير مخلوق يقال فلان تلا كلام فلان اذا قرا منظومه الدال

على كلامه فمن قرا هذا المنظوم الدال على كلام الله تعالى يصير قاريا كلام الله
تعالى بالحقيقة لا بالمجاز لان تلاوة الكلام لا يكون الا هكذا اي بان يقرا المنظوم الدال
على كلامه هذا الذي ذكرناه في توجيه القول بان الايمان غير مخلوق هو غاية متمسكهم
وجهلهم مشايخ سمرقند اي نسب مشايخ مخالفيهم البخاريين ومن تبعهم الى الجهل اذ
الايمان بالوفاق من فريقيهم هو التصديق بالجنان والاقرار باللسان وكل منهما فعل
من افعال العباد وافعال العباد مخلوقة لله تعالى بالوفاق من اهل السنة وقد
ذكروا يعني الحنفية البخاريين وغيرهم في الفقه ما هو الزام لهم ببطلان تمسكهم وهو
ان مثل الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم الى آخر الفاتحة اذا لم يقصد به قراءة القرآن جاز
للجنب قراءته وهو اي الجنب ممنوع من قراءة القرآن فظهر بهذا الذي ذكروه في الفقه ان ما
وافق لفظه لفظ القرآن اذا لم يقصد به القرآن لا يكون قرآنا هو كلام الله تعالى فبطل ما تمسكوا
به وللبطلان وجه آخر وهو انه يلزم ايضا كون كل ذاكر لله من القايل سبحان الله والحمد لله
ونحوهما بل كل متكلم في اي غرض فرض وان لم يوافق كلامه نظم القرآن الا في اجزاء منه قد قام
به هذا خبر كون اي يلزم على ما ذكرتم كون كل ذاكر بل كل متكلم قد قام به ما ليس بمخلوق
من معاني كلام الله تعالى وذلك مما لا يعقله ذو لب اذ منها اي من تلك الاجزاء ما اي جزء
يطابق المعنى القائم بذاته تعالى اذ قل ان لا يشتمل كلام على كلمة مثلها واقع في القرآن
فان كان قيام ما ليس بمخلوق به اي بالمتكلم لغرض من الاغراض باعتبار موافقة لفظه
لفظ القرآن فلا تخصوا الايمان بل كل متكلم يلزم قيام ما ليس بمخلوق به كما قلنا وان كان
قيام ما ليس بمخلوق به باعتبار قصده قراءة القرآن بتلك النظم لم يلزم مدعاهم من كون
الايمان غير مخلوق فان المتلفظ بالشهادتين اقرارا اي لاجل الاقرار بالتصديق اي حال
كون تلفظه اقرارا بالتصديق لم يقصد قراءة القرآن انما قصد الاقرار بالتصديق ونص
كلام ابي حنيفة رحمه الله في الوصية صريح في خلق الايمان وليس المراد الوصية التي

كتبها العثمان البتي بفتح الموحدة وتشديد المثناة فقيه البصرة في الرد على المبتدعة بل
المراد الوصية التي كتبها لاصحابه في مرض موته حين سالوه ان يوصيهم وصية على
طريق اهل السنة والجماعة حيث قال في هذه الوصية نقر بان العبد مع جميع اعماله
واقراره ومعرفته مخلوق انتهى قال المصنف ثم نقول ان الذي نعتقده ان القائم بالقاري من
القران كله بالرفع مبتدا حادث خبر والجملة خبر ان وان حكمنا بان يقوم به حادث لا
القائم به وان كان مجرد التلفظ وهو المعنى المصدري والملفوظ وهو المعنى الحاصل به
بالمصدر بان كان غير متدبر لما يتلوا اصلا وانما يسرع لسانه في تحفظه حال كونه
اي القاري غير واع لما يقوله اصلا ولا متعقل بمعناه فظاهر انما قام به حادث اذ
الاول وهو التلفظ المراد به معناه المصدري امر اعتباري للحقيقي والاعتباري
حادث لانه مسبوق بما يعتبر به والثاني وهو الملفوظ معلوم كون العدم سابقا عليه
ولاحقا له وكل ما سبقه العدم فهو حادث وكل ما لحقه العدم كذلك لانه ما ثبت قدمه
استحال عدمه كما مر اوايل الكتاب وان كان القاري متدبرا لما يتلوه فانما يحدث في
صور معاني النظم اي نظم القران وغايتها ان تدل على المعنى القائم بذات الله تعالى
المقطوع بانها اي الصور الحادثة في نفس القاري المتدبر ليست عين المعنى القائم
بذاته تعالى اذ لا يتصور انفكاك ذلك المعنى القائم بالذات المقدسة عن الذات
ثم شتان اي افترق ما بين الصفتين في النوع لان كلا منهما من نوع سوى نوع الآخر
فان القائم بذات الله تعالى الذي هو المدلول لفعل القاري صفة الكلام النفسي
فنقول الذي في محل نصب نعت للقائم وقوله صفة الكلام خبر لان والقائم بنفس
القاري هو صفة العلم بتلك المعاني في لفظه لا صفة الكلام ارايت قاريا لقوله واقيموا
الصلاة هل قام بنفسه طلبها اي الصلاة او اقامتها اي الاتيان بها قويمة لا خلل
في اركانها كلا لا شك في انه لم يقم به طلبها من المكلفين انما قام به علم بان الله طلبها

١٢٦

من المكلفين وكذا كل ناقل كلام الغير من امره اي من امر ذلك الغير ونهيه وخبره
لم يقم بنفسه منه كلام بل علم بان ذلك الغير امر ونهى واخبر فان قيل فكيف قال
اهل السنة القراءة حادثة اعني بالقراءة اصوات القاري المكتسبة له ولذا اي
ولكونها حادثة مكتسبة يؤمر بها اي بايجادها تارة كما في الصلاة امر ايجاب كقراءة
الفاتحة او امر ندب كالسورة معها وينهى عنها اخرى كما في حالتي الجنابة والحيض
وكذا الكتابة وهي ايجاد الكاتب صور الحروف وتاليفها حادثة ولذا يؤمر بها تارة
كما في كتابة المصحف للمتطهر وينهى عنها اخرى كما في حالتي الجنابة والحيض والمقروء
بالالسنة المكتوب في المصاحف المسموع بالاسماع المحفوظ في الصدور قديم وهذا
الذي قاله اهل السنة من انه محفوظ في الصدور يقتضي قيامه اي المعنى القديم
بنفس الانسان لان المحفوظ مودع في القلب الذي هو محل الفهم والتعقل فالجواب
انه اي هذا الذي قاله اهل السنة ظاهر فيما ذكرت ايها السائل من قيام المعنى القديم
بنفس الانسان غير انهم لم يريدوه وان هذا الظاهر بل تساهلوا في هذا اللفظ الذي
عبروا به وصرحوا بتساهلهم اي عابوا على تساهلهم حيث اعقبوا هذا الكلام الذي
ذكروه اي اتوا عقبه بقولهم ليس المقروء والمكتوب المسموع المحفوظ حالا في لسانه
ولا في قلب ولا في مصحف لان المراد به اي بقولهم المقروء المعلوم بالقراءة وبقولهم المكتوب
في المصاحف المفهوم من الخط وبقولهم المسموع المفهوم من الالفاظ المسموعة وهذا
اي قولهم ليس حالا في لسان ولا قلب ولا مصحف تصريح منهم بان المعنى المعلوم
المفهوم ليس حالا في القلب وانما الحال فيه نفس فهمه ونفس العلم به اما ما هو
متعلق العلم والفهم فليس حالا فيه ومتعلق العلم والفهم هو القديم بل قد نقل
بعضهم اي بعض اهل السنة انهم منعوا من اطلاق القول بحلول كلامه تعالى في لسان
وقلب ومصحف وان اريد به حال اطلاق الكلام اللفظي رعاية للادب لئلا يسبق

الى الوهم ارادة النفسي القديم وبالله التوفيق هذا حل كلام المصنف ويتعلق بالمسألة
بعد ذلك امور الاول ان قوله لمشايخ الحنفية خلافا للاشعري يوذن بان الخلاف في
المسألة غير معروف لغير الحنفية وليس كذلك فقد حكى الاشعري الخلاف لغيرهم في مقالة له
مفردة املاها في هذه المسألة ورويناها عنه بطرق متصلة اليه بما فيها من اجازة
وعبارته من ذهب الى انه يعني الايمان مخلوق حارث المحاسبي وجعفر بن حرب
وعبد الله بن كلاب وعبد العزيز المكي وغيرهم من اهل النظر ثم قال وذكر عن احمد
ابن حنبل وجماعة من اهل الحديث انهم يقولون ان الايمان غير مخلوق الامر الثاني
ان الاشعري مال الى ان الايمان غير مخلوق ووجهه بما حاصله ان اطلاق الايمان
في قول من قال ان الايمان مخلوق ينطبق على الايمان الذي هو من صفات الله تعالى
لان من اسمائه تعالى الحسنى المومن كما نطق به الكتاب العزيز وايمانه هو تصديقه
في الازل بكلامه القديم لخباره الازلي بوحدانيته كما دل عليه قوله تعالى انني انا الله
لا اله الا انا ولا يقال ان تصديقه تعالى محدث ولا مخلوق تعالى ان يقوم به حادث
الامر الثالث انه لا يتحقق في هذه المسألة عند التامل محل خلاف لان الكلام ان كان
في الايمان المكلف به فهو فعل قلبي يكتسب بمباشرة اسباب تحصله للمخلوق فلا
يتجه خلاف في كونه مخلوقا وان اريد الايمان الذي دل عليه اسمه تعالى المومن فهو
من صفاته تعالى بمعنى انه المصدق للخباره بوحدانيته في قوله شهد الله انه لا
اله الا هو وقوله تعالى انني انا الله لا اله الا انا فلا يتجه لاهل السنة خلاف في انه قديم
واما ان اريد تصديقه رسله باظهار المعجزات على ايديهم فهو من صفات الافعال وتقدم
الخلاف فيها بين الفريقين الاشاعرة والماتريدية واظهارها يدل على انه صدقهم بكلامه
في دعوى الرسالة كما دل عليه قوله تعالى محمد رسول الله فان قلت نفرض الخلاف في اطلاق
قول القايل الايمان مخلوق مريدا بالايمان المعنى اللغوي الصادق بالايمان الذي هو

او خلقه التصديق في قلب المومنين



وصف لله سبحانه وبالايمان الذي هو وصف للمخلوق مكلف به ويكون قول
القايل بجواز اطلاق ان الايمان مخلوق انما ينصرف الايمان عنده الى المكلف به خاصة لانه
المتبادر من اطلاقه في لسان اهل الشرع ولاحتمال ارادة ما يصدق به وهو بعيد
جدا والقايل بعدم جوازه ينظر الى صدق الايمان على الايمان الذي هو وصف لله
تعالى وان الاطلاق يوهم القول بانه مخلوق وهو خطا وضلال فيتحقق ما هو محل
النزاع. قلنا ليس هذا خلافا في خلق حقيقة الايمان انما هو خلاف في اطلاق اللفظ
وليس كلامهم فيه وتحقيقنا لهذا المحل على هذا الوجه من النفايس ولله الحمد المسألة
الثالثة اختلف في جواز الاستثناء في الايمان بان يقال انا مومن ان شاء الله فمنعه الاكثر ومن
منهم ابو حنيفة واصحابه قالوا وانما يقال انا مومن حقا واجازه كثير من العلماء منهم الشافعي
واصحابه وهذا النقل عن الاكثر والكثير تبع فيه المصنف شرح المقاصد وهو معارض
بان شيخ الاسلام ابا الحسن السبكي نقل في كتابة له مفردة على هذه المسألة ان القول
بدخول الاستثناء هو قول اكثر السلف من الصحابة والتابعين ومن بعدهم والشافعية
والمالكية والحنابلة ومن المتكلمين الاشعرية والكلابية قال وهو قول سفيان الثوري
انتهى والخلاف بينهم اي بين القايلين بدخول الاستثناء والقايلين بمنعه في انه لا يقال
انا مومن ان شاء الله للشك في ثبوته اي الايمان للحال اي حال التكلم بالاستثناء المذكور
والا اي وان لا يكن ذلك بان كان الاستثناء للشك كان الايمان منتفيا لان الشك في ثبوته
في الحال كفر بل ثبوته في الحال مجزوم به دون شك غير ان بقاءه الى الوفاة
عليه وهو المسمى بايمان الموافاة اي الذي يوافي العبد عليه اي يأتي متصفا به آخر
حياته واول منازل آخرته غير معلوم له ولما كان ذلك يعني ايمان الموافاة هو
المعتبر في النجاة كان هو الملحوظ عند المتكلم بقوله انا مومن ان شاء الله في ربطه
اي الايمان في قوله انا مومن بالمشيئة وهو اي ايمان الموافاة امر مستقبل فالاستثناء

فيه اتباع لقوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله فلا وجه
لوجوب تركه الا انه اي الشان لما كان ظاهر التركيب في قول القايل انا مومن ان شاء
الله الاخبار بقيام الايمان به في الحال وقرانَ بالنصب عطفا على قوله الاخبار اي
كان ظاهر التركيب امرين الاخبار المذكور واقتران كلمة الاستثناء به اي بالاخبار
بقيام الايمان به في الحال كان تركه اي ترك الاستثناء ابعد عن التهمة بعدم الجزم بالايمان
في الحال الذي هو كفر فكان تركه واجبا لذلك ولما كان هذا انما يمشي عند اطلاق اللفظ
دون قصد الى ايمان الموافاة المقتضي للتبرك بالمشية خوفا من سوء الخاتمة مع الجزم
في الحال اما من علم قصده بقراين ظاهرة فلا وجه لمنعه اشار الى الجواب عن هذا بقوله
واما من علم قصده ايمان الموافاة وانه انما استثنى تبركا خوفا من سوء الخاتمة فربما تعتاد
النفس اي نفس من ياتي بالاستثناء المذكور التردد في الايمان في الحال لكثرة اشعارها
اي اشعار النفس بواسطة كلمة الاستثناء بترددها اي النفس في ثبوت الايمان
واستمراره وهذه اي كثرة اشعار النفس بالتردد في ثبوت الايمان واستمراره ٥
مفسدة اذ قد تجر الى جحوده اي التردد في الثبوت والاستمرار اخر الحياة لاعتياد
فاعل تجر اي بذلك التردد خصوصا والشيطان متبتل اي منقطع بجرد نفسه لما اي
بسببك ساع في هلاكك يا ابن ادم لا شغل له سواك فيجب حينئذ تركه اي الاستثناء المؤدي
الى هذه المفسدة وانت خبير بان اشعار اللفظ في نفسه انما هو باعتبار التعليق وهو
خلاف المفروض اذ الغرض قصد التبرك لاجل ايمان الموافاة خوفا من سوء الخاتمة وبالله
التوفيق المسئلة الرابعة الايمان باق حكما مع النوم ومع الغفلة ومع الغشية اي
الاغماء ومع الموت وان كان كل منها اي من هذه الحالات الاربع يضاد التصديق مطلقا
حقيقة فيضاد الايمان لانه تصديق خاص ويضاد المعرفة كذلك وهذا بالنظر الى
تفسير الايمان بالمعرفة ولكن الشرع حكم ببقاء حكمهما اي التصديق والمعرفة الى

ان يقصد صاحب التصديق والمعرفة الى ابطالهما باكتساب ما اي باكتساب
امر حكم الشرع بمنافاته لهما على ما عرفته فيما سبق فيرتفع بهذا الاكتساب
ذلك الحكم الذي حكم به الشرع ببقايه خلافا للمعتزلة في قولهم ان النوم والموت
يضادان المعرفة اي فلا يوصف النايم ولا الميت بانه مومن . وفي عبارة المصنف
هنا نظر من وجهين احدهما انه جعل خلاف المعتزلة في ان النوم والموت يضادان
المعرفة وقد قدم عن غيرهم وهم اهل السنة مثل ذلك فلا يحصل من كلامه ما
هو محل الخلاف الثاني ان ما اقتضاه كلامه من ان المعتزلة قايلون بسلب الايمان
عن النايم والميت مخالف لما في المواقف وشرحه عنهم وهو انهم انما ارادوا ذلك الزاما
ما لمن قال ان الايمان هو التصديق فقط مع دعواهم الاجماع على وصف النايم ونحوه
بالايمان . وعبارة المواقف عنهم انهم قالوا لو كان الايمان هو التصديق لما كان المتصف بالايمان
المرء مومنا حين لا يكون مصدقا كالنايم حال نومه والغافل حين غفلته وانه
خلاف الاجماع . ثم ذكر في المواقف جواب اهل السنة عن ذلك بقوله قلنا المؤمن
من امن في الحال او في الماضي لا لانه حقيقة فيه بل لان الشارع يعطي الحكمي حكم
علي المحقق والا اي وان لم يكن الامر كما ذكرناه ورد عليهم اي المعتزلة مثله في الاعمال اي
لانها عندهم من الايمان والنايم والغافل ليسا في الاعمال المعتبرة في الايمان فلا
يكونان مومنين ولا مخلص لهم الا بان الحكمي كالمحقق انتهى وقد استدل المصنف
بقياس وصف الايمان على وصف النبوة فقال واذا قلنا ان النبوة من الانباء
والنبي مهموز ودونه معناه المنبي عن الله تعالى وهو بدون الهمز مخفف من
المهموز بقلب الهمزة والادغام فلا شك انه اي النبي ليس منبيا في حال النوم ولا
مبلغا في حال السكوت والموت مع ان الحكم له بالنبوة باق الى الابد وان لم يبلغ عنه
اي عن الله تعالى لا مرة واحدة فلا يرتاب في ذلك من له ادنى مسكة وايضا الاتفا

واقع على ان حكم النكاح وحكم سائر العقود باق بعد فنا الايجاب والقبول الذي هو ن
مسمى العقد لحاجة الناس الى ذلك ولحاجة فيما نحن فيه من البيان اليه اي الى بقا
الحكم اشد اي آكد لان عصمة الدم والمال منوطة به واما ان كانت النبوة بدون
همز ماخوذة من النبوة بفتح النون وسكون الموحدة بمعنى الرفعة ليكون معناها ن
مرتبة من مراتب القرب المعنوي وهو قرب المنزلة عند الله تعالى خاصة نعت ثان
وجملة يقترن بها في موضع النعت الثالث اي موصوفة بانه يقترن بها ايجاب التبليغ
عن الله تعالى من اوحي اليه بذلك اي بان يبلغ عن الله لاجلالا مفعول لاجله متعلق
بايجاب التبليغ والمعنى ان ايجاب التبليغ للاجلال لمن حمله الله تعالى ذلك ن
التبليغ وكلفه القيام باعبائه فهي اي النبوة بهذا المعنى بعينها باقية ابدا
وصفا للروح اذ الروح لا تفنى بفنا البدن والله اعلم قال المصنف رحمه الله ن
ولنختم هذا الكتاب بايضاح عقيدة اهل السنة والجماعة بان نذكر اجمالا ما تقدم ن
تفصيل معظمه فان في ذكر الجمل بالايجاز بعد ذكر التفاصيل جمعا للمتفرق فيما يحصل به مزيد
ايضاح للمقصود بواسطة قرب استحضارها وهي اي عقيدة اهل السنة انه اي الله
تعالى واحد يعني انه يستحيل عليه قبول الانقسام وانه لا يشبهه ولا يشتبه
به في ذات ولا في صفة ولا في فعل لا شريك له في الالوهية وهي استحقاق العبادة
منزه عن مشابهة الذوات بصفاتها وافعالها فالخالق سواه سبحانه ومنفرد بالقدم
بذاته وبصفاته الذاتية فلا ابتدا لوجوده ولا قديم بذاته ولا بصفة سواه سبحانه
وكذا صفاته الفعلية فهي قديمة عند الحنفية من عهد الامام ابي منصور على ما مر
لكونه خالقا ورازقا فهو خالق قبل وجود المخلوقين ورازق قبل وجود المرزوقين
اي ان هذا الوصف ثابت له في الازل والاشعرية ردوا ذلك الى صفة القدرة على ما
سبق في محله وصفاته الذاتية من الحياة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر

خلق

والكلام

والكلام قد ساقها المصنف مع تفصيل لها فقال وصفات ذاته وهو مبتدا
خبره قوله حياته وما عطف عليها اي حياته وعلمه الى اخرها والحياة صفة تقتضي
صحة العلم لموصوفها وحياته تعالى بلا روح حالة فيه تعالى فلا تشبه حياة ن
المخلوق وعلمه تعالى وهو صفة بها اعتبار الاشيا بلا ارتسام لصورها في قلب
ولا دماغ لتعاليه سبحانه عن التاثر بارتسام الصور وعن القلب والدماغ
وعلمه تعالى متعلق بكل جزئي كان اي وجد في الخارج او هو كاين قبل كونه اي
وجوده الخارجي من حركة كل شعرة ونحوها كالذرة والهبا وسكونها بيان للجزئيات
التي هي من متعلق العلم عند اهل السنة بعلم واحد لان كلا من صفاته تعالى لا ن
تكثر فيه وانما التكثير في التعلقات والمتعلقات لم يتجدد له سبحانه علم بحسب تجدد
المعلومات كعلوم المخلوقين وقدرته بالرفع عطفا على حياته ايضا على كل الممكنات
وارادته وقد سبق تعريفها ارادة واحدة قايمة بذاته لكل الكاينات لم يتجدد له ارادة
بتجدد المرادات فالطاعات بارادته وبمحبته ورضاه وامره وكل من الرضا والمحبة
وهما بمعنى اخص من الارادة والمشية وهما بمعنى اذ كل من الرضي والمحبة هو الارادة
مع ترك الاعتراض والامر كلام نفسي والمعاصي بارادته تعالى لا بمحبته ورضاه وامره
قال تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وقل ان الله لا يامر بالفحشا والله لا يحب الفساد
والكل اي كل الكاينات من الطاعات والمعاصي وغيرها بقضائه وقدره تعالى بلا
جبر منه ولا الجا في الاعمال التكليفية والقضا عند الاشعرية كما قدمناه عن شرح
المواقف هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشيا على ما هي عليه فيما لا يزال وقدره
تعالى ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها وافعالها وكما مر عن
في المتن عن التيسير وقررناه من ان معنى قضائه تعالى علمه ازلا بالاشيا على ما
هي عليه ومعنى قدره ايجاده اياها على ما يطابق العلم وسمعه بالرفع عطفا ايضا

حي

دة

على جبانه بلا صماخ لكل خفي كوقع ارجل النملة على الاجسام اللينة وكلام النفس
فانه تعالى يسمع كلامنها ويبصر بالرفع عطفا كامر بلا حدقة تقلبها تعالى رب
العالمين عن ذلك اي عن الصماخ والحدقة ونحوها من صفات المخلوقين لكل موجود
متعلق بقوله ويبصر فهو متعلق بكل موجود قديم او حادث جليل او دقيق كاحول
النملة السوداء على الصخرة السوداء في الليلة الظلماء وخفايا السرائر منكم بالرفع
خبر ثالث لان اي انه تعالى واحد منفرد بما ذكر متكلم ويصح كونه خبر مبتدا محذوف
اي هو متكلم بكلام قايم بنفسه ازلا وابدا اينا في الافة والسكوت والمراد ان كلامه
تعالى منزه عما يعتري الكلام النفسي الذي هو صفة للمخلوق من الافة المسماة
بالخرس الباطن وهو عدم اقتداره على ارادة الكلام في النفس ومن السكوت
الباطن الذي هو ترك الارادة مع القدرة عليها ليس بصوت ولا حرف لان الحروف
والاصوات اعراض حادثة وهو سبحانه لا تقوم الحوادث به لانه لو جاز قيام الحوادث
به لزم خلوه عن الحادث لاتصافه قبل ذلك الحادث بضده الحادث لزواليه
وبقائه بابقائه هو فلا يجري عليه حركة ولا سكون لانهما من صفات الاجسام وهو
تعالى منزه عن الجسمية كما مر اول الكتاب ولا يحل تعالى في شي لا ذاته ولا صفاته
اما ذاته فلان الحلول هو الحصول في الحيز تبعا وقد مر اول الكتاب تنزيهه تعالى
عن التحيز ولان الحلول ينافي الوجوب الذاتي لافتقار الحال الى المحل واما صفاته
فلان الانتقال من صفات الذوات بل الاجسام ليست صفاته من قبيل الاعراض
لان الاعراض حادثة وهو تعالى منزه عن قيام الحوادث بذاته ولا عينه ولا غيره
اي وليست صفاته عين ذاته ولا غير ذاته اما انها ليست عين الذات فظاهر
واما انها ليست غير الذات فالمراد بالغير هنا ما ينفك احدهما عن الاخر في
عند عدمه احدث سبحانه العالم باختياره خلافا للفلاسفة في قولهم بالايجاب

الذاتي

الذاتي من غير غرض له تعالى في احداثه وهو اي ذلك الغرض استكمال اي طلب حصول
كمال زائد على ما كان قبل احداثه لا يتجدد له بايجاد ما يوجد ولا ما اوجد من العالم اسم
ولا صفة بل لم يزل سبحانه باسمائه وصفات ذاته لا ضد له ولا مشابه في ذات
ولا في صفة ولا في فعل ولا حد له سبحانه لا بمعنى المعرف المحتوي على اجزاء الماهية
ولا بمعنى النهاية فعلى الاول عطف قوله ولا نهاية عطف على مباين وعلى الثاني
عطف تفسير وعلى ارادة المعنيين معا عطف خاص على عام ولا صورة لان المعرف
من صفات المركبات والنهاية والصورة من صفات الاجسام وقد ثبت فيما مر
انه تعالى واحد منزه عن الجسمية وصفاتها تستحيل عليه سبحانه سمات النقص
كالجهل والكذب بل يستحيل عليه كل صفة لا كمال فيها ولا نقص لان كلا من صفاته
كمال ليس بجوهر ولا عرض ولا في جهة ولا على مكان وقد مر هذا التنزيه مع ادلته
اول الكتاب لا يكون في ملكوته تعالى الا ما يشاء من خير وشر ونفع وضر وربح وخسر
بل لا يتبع لمحة ناظر ولا فلتة خاطر الا بارادته تعالى لا يحتاج سبحانه الى شي هو
الغني مطلقا قال الله تعالى والله الغني وانتم الفقرا فكل موجود فقير اليه تعالى
في وجوده وبقائه وساير ما يمده به وانه تعالى حليم باللام ومناسبة ما بعده او
حكيم بالكاف كما وصف به نفسه في كتابه العزيز مستكثرا لخلق ما خلق على وفق الحكمة
يتضمن مصالح دنيوية او دينية وامر بما امر على وفق الحكمة كذلك ونهى عما نهى عنه
كذلك عفو يمحو اثر العصيان ويكفره بالاحسان غفور للكباير من شاء من مرتكبات
مصرا على الكباير خلافا للمعتزلة واصل الغفر لغة الستر والمراد به هنا ستر ما ليس
ظهوره من العبد محمودا والغفران بشفاعة من شاء تعالى ان يشفع من نبي او ولي
ولا بشفاعة بل برحمته تعالى الا الكفر فاهله مخلدون في النار قال تعالى ان الله
لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء والمؤمنون مخلدون في الجنة بعد دخولهم

ابا ها ابدا من غير عذاب يسبق اد في عاقبة امرهم ان ادخلوا النار بجرايمهم فانهم
يخرجون منها ويدخلون الجنة كما نطقت به الاحاديث المتواترة المعنى والتبيد
اي لا تفنى الجنة ولا النار كما نطق به الكتاب العزيز والسنة من الخلود في كل منهما
ابدا ولا يموت الحور العين عند ابي حنيفة بل هن داخلات فيمن استثنى الله بقوله
تعالى الا من شا الله وهما اي الجنة والنار مخلوقتان الان كما مر مع دليله ويراه
المومنون في الجنة لا في جهة ولا باتصال مسافة بين الرائي والمرئي كما مر
مع الاستدلال له وانه تعالى ارسل رسلا مبشرين ومنذرين اولهم ادم صلى
الله عليه وسلم ارسل الى بنيه يعلمهم الشرايع. واما ما في حديث الشفاعة من
قول المستشفعين لنوح عليه الصلاه والسلام انت اول الرسل فالمراد الى
قوم كفار واكرمهم اي الرسل عليه تعالى هو خاتمهم محمد صلى الله عليه وسلم الذي
لا نبي بعده وانزل عطف على ارسل كتبا على بعض انبيايه بين فيها امره ونهيه
ووعده ووعيده اخرها نزولا القران وكلها كلام الله وهو واحد وانما التعدد
والتفاوت في النظم المقرو والمسموع وبهذا الاعتبار كان القران افضلها والاخر
فالكلام النفسي واحد لا يتصور فيه تفاضل وما ورد في تفضيل بعض السور
والاي فمعناه قرايته افضل لما انه انفع للمتدبر العامل به او لان ذكر الله تعالى
وتنزيهه فيه اكثر. واشار بقوله اخرها القران الى انه ناسخ لها تلاوة وكتابة
وناسخ لبعض احكامها وانه تعالى يحيي الموتى فيبعثهم بالحساب وانه لا يعجزه
شي كما مر كل من الامرين مع دليله ويجب على المكلفين من خليقته بحكم
الاختيارية المكتسبة بالنظر في انعامه بالايجاد والامداد بالبقا والحواس
وغيرها ما خلق لنفعهم ويجب شكره على المكلفين من خليقته وان سوال
الملكين وعذاب القبر والحساب والميزان والحوض والصراط كل منها حق كما مر

سبحانه



متصلا واشراط الساعة من خروج الدجال ونزول عيسى بن مريم عليه الصلاة
والسلام من السما وخروج ياجوج وماجوج وخروج الدابة كما في سورة النمل
وفي جامع الترمذي عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تخرج
الدابة ومعها خاتم سليمان وعصى موسى فتجلو وجه المومن وتخطم انف
الكافر الحديث وطلوع الشمس من مغربها كل منها حق وردت به النصوص
الصحيحة الصريحة وان الخليفة الحق بعد نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ابو بكر ثم
عمر ثم عثمان ثم علي والتفضيل بينهم على هذا الترتيب كما مر ذلك كله موضحا
في محله والله بالنصب سبحانه نسئله من عظيم جوده وكبير منه اي جوده
العظيم وانعامه الكبير وفضله ان يتوفانا على تحقيق ذلك كله مسلمين انه سبحانه
ذو الفضل العظيم والطول العميم وهو سبحانه حسبنا اي محسبنا وكافينا
وهو سبحانه نعم الوكيل ولا حول اي لا احتيال ولا طاقة ولا قوة الا بالله
العلي العظيم وصلى الله على سيدنا محمد واله وصحبه وسلم ورضي الله تعالى عن
ايمة سلفنا الصالحين. تم كتاب المسامرة. شرح المسايرة. في العقايد
المنجية في الاخرة. في يوم الجمعة المبارك وقت الضحوة الكبرى من شهر رجب
الفرد الحرام من شهور سنة اثنين وثماني وتسعماية على يد كاتبه فقير رحمة
ربه الوفي الغفور ابراهيم بن قاسم الاشرفي الحنفي تاب الله عليه وغفر له ولوالديه
ولاخوانه ولمشايخه ولمن دعى لهم بالتوبة والمغفرة ولجميع المسلمين والمسلمات
والمومنين والمومنات الاحياء منهم والاموات والحمد لله اولا واخرا وباطنا وظاهرا وصلى
الله وسلم على سيدنا محمد خاتم النبيين وعلى اله واصحابه اجمعين وعلى التابعين
وتابعيهم باحسان الى يوم الدين ورضي الله تعالى على العلما العاملين في كل وقت
وحين

بلغ مقابلة